

Schweizerische Theologische Umschau

**Zweimonatsschrift, verlegt vom Verein zur Herausgabe
des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern**

I N H A L T :

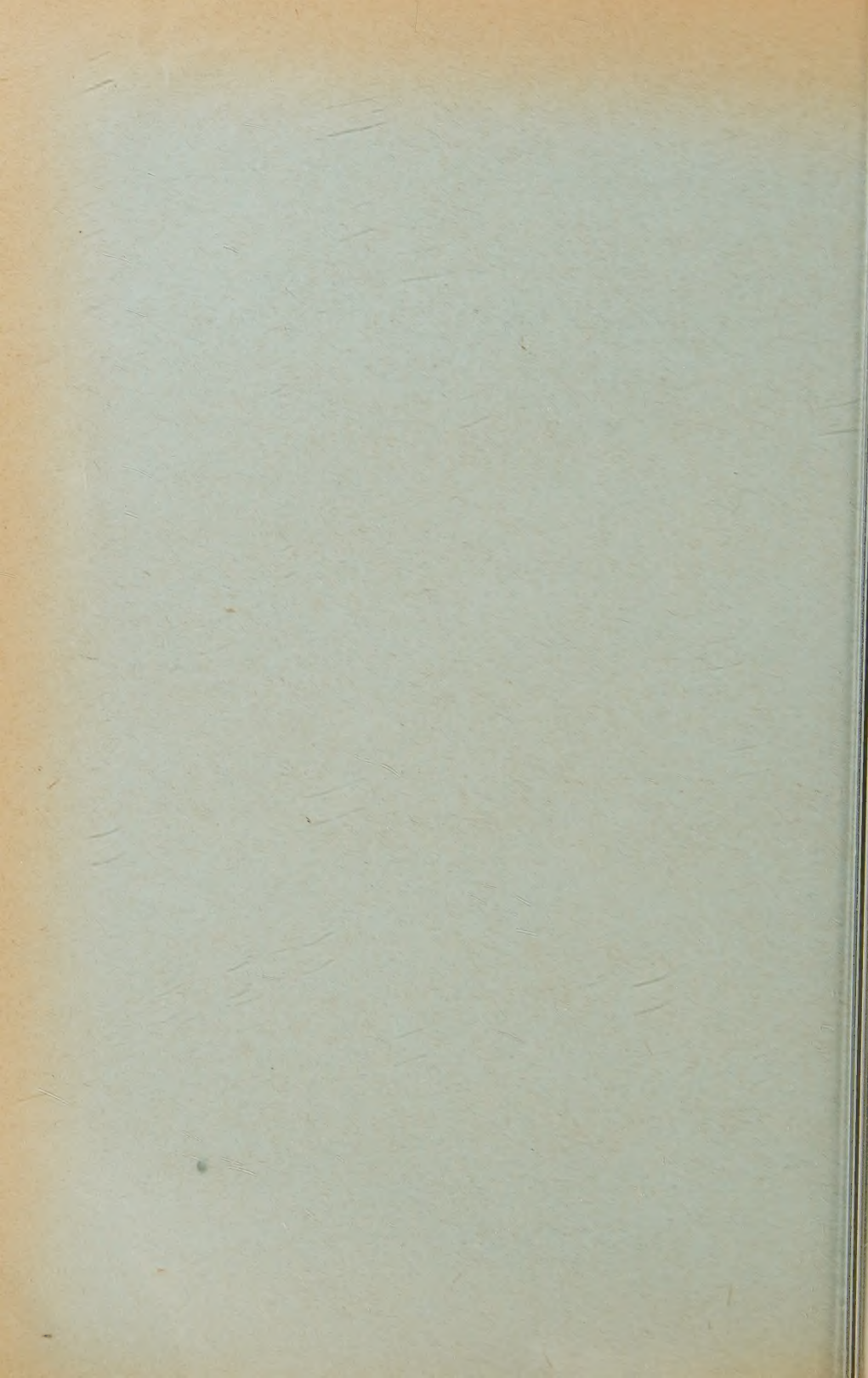
Dr. Markus Feldmann, Bern:

Staat und Kirche in der Schweiz

Prof. Karl Jaspers, Basel:

Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung

Zwei Diskussionsvoten zum Vortrag von Prof. Jaspers



Schweizerische Theologische Umschau

**Zweimonatsschrift, verlegt vom Verein zur Herausgabe
des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern**

Prof. Dr. Fritz Buri, Basel, St.-Alban-Vorstadt 65, Schriftleiter; Pd. Dr. Ulrich Neuenschwander, Urtenen bei Bern; Pfr. Dr. W. Bremi, Basel; Prof. W. Kasser, Bern; Prof. Dr. V. Maag, Zürich; Pfr. J. Böni, Trogen

Druck und Expedition: Böhler & Co., Bern

Inhalt: Dr. Markus Feldmann, Bern; Staat und Kirche in der Schweiz. – Prof. Karl Jaspers, Basel: Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung. – Zwei Diskussionsvoten zum Vortrag von Prof. Jaspers

Staat und Kirche in der Schweiz¹

Das Thema «Staat und Kirche» im allgemeinen umfaßt eine ganze Welt von Problemen, betrifft Fragen von kaum absehbarer Tragweite. Schon aus diesem Grunde erweist sich eine Abgrenzung als notwendig, und zwar sowohl eine Begrenzung nach der sachlichen wie nach der persönlichen Seite. In sachlicher Hinsicht wird das Schwergewicht liegen müssen nicht auf der geschichtlichen Entwicklung, sondern auf der heutigen Situation, und auch in diesem Rahmen werden die nachfolgenden Darlegungen keinesfalls den Anspruch erheben dürfen, die Weite und Tiefe des Themas auch nur annähernd vollständig zu erfassen, geschweige denn, es auszuschöpfen. In persönlicher Hinsicht ist eine im Grunde selbstverständliche Feststellung aus naheliegenden Gründen zu unterstreichen: Was hier ausgeführt wird, ist eine persönliche Meinung des Referenten und verpflichtet niemanden als ihn selbst. Der persönliche Standort des Referenten aber ist in erster Linie derjenige des Juristen und Politikers; daraus ergibt sich, daß der Gegenstand in erster Linie vom Standort des Staates aus betrachtet und behandelt wird. Eine dem Referat folgende Aussprache wäre nicht nur sehr zu begrüßen, sondern sie ist dringend erwünscht, namentlich dann, wenn sie in kritischem Sinne benützt werden sollte.

Ist das Thema «Staat und Kirche» heute überhaupt aktuell? Oder gehört es etwa eher in den Bereich geschichtlicher Erinnerungen? Ein Blick in die Gegenwart erteilt auf diese Frage eine Antwort, die an Deutlichkeit wohl nichts zu wünschen übrigläßt: Jenseits unserer Landesgrenzen haben seit Jahren kirchenrechtliche und kirchenpolitische Diskussionen die Beziehungen zwischen Staat und Kirche stets von neuem «aktualisiert»; in

¹ Aus dem von Bundesrat Dr. M. Feldmann an der Tagung des Schweizerischen Vereins für freies Christentum in Basel am 26. April 1953 gehaltenen Vortrag.

der letzten Zeit vergeht kaum ein Tag ohne Nachrichten über Kirchenverfolgungen in totalitären Staaten; unter mancherlei Gesichtspunkten berühren kirchliche Fragen sogar den Bereich weltpolitischer Auseinandersetzungen. Aber auch in unserem eigenen Lande haben in den letzten Jahren Diskussionen über das Verhältnis zwischen Staat und Kirche stattgefunden. Sind solche Auseinandersetzungen zu bedauern oder gar zu beklagen? Keineswegs. Die Frage, wie sich der Staat zur Kirche, wie sich die Kirche zum Staat verhalten soll, führt für den Staat und die Kirche zu fundamentalen Problemen ihrer Existenz. Diese Probleme sind ihrer Natur nach von Spannung und Gegensätzen erfüllt; deshalb müssen sie von beiden Seiten her stets von neuem überprüft und durchdacht werden. Für den Juristen, der geistigen Problemen aufgeschlossen sein möchte, und für den Theologen, der Verständnis besitzt für politische, staatliche Probleme, gehört das Verhältnis von Staat und Kirche zu den fesselndsten Fragen, die geprüft und untersucht werden können. Was nachstehend ausgeführt wird, kann und will nichts anderes sein als ein bescheidener Beitrag zu einer möglichst fruchtbaren Behandlung des Problems.

I.

Der Begriff des *Staates* ist verhältnismäßig leicht zu umschreiben: Als Staat bezeichnen wir die Organisation, die auf einem bestimmten Gebiet ein bestimmtes Volk durch eine bestimmte Rechtsordnung zu einer rechtlichen Gemeinschaft verbindet. Dem Einwand gegenüber, auch der Staat stehe ja unausgesetzt im Brennpunkt politischer Auseinandersetzungen, ist darauf hinzuweisen, daß die politischen Auseinandersetzungen weniger den Begriff als die Ausgestaltung des Staates erfassen; in der Politik geht es darum, ob, und wenn ja, in welcher Weise eine bestimmte gegebene staatliche Rechtsordnung geändert werden soll oder nicht; in diesem Sinne, so hat man mit Recht gesagt, verhält sich die Politik zum Staat wie die Bewegung zur Ruhe.

Schwieriger ist der Begriff der *Kirche* zu umschreiben; die Kirche kann aufgefaßt werden als die Gemeinschaft der Gläubigen. Ein einigermaßen übereinstimmender, in diesem Sinne unbestrittener Kirchenbegriff ist aber nicht vorhanden. An den Meinungsverschiedenheiten über das Wesen der Kirche, ihren Aufbau und ihre Aufgabe trennen sich die Konfessionen und innerhalb von Konfessionen verschiedene Richtungen. So stehen einem relativ klaren Staatsbegriff verschiedene Begriffe der Kirche gegenüber. Mit dieser Tatsache aber ist für die Beziehungen zwischen Staat und Kirche schon eine sehr wesentliche Erkenntnis gewonnen.

Weshalb gelangt man denn überhaupt dazu, immer wieder von *Beziehungen* zwischen Staat und Kirche zu sprechen? Könnte man nicht einfach den Staat Staat und die Kirche Kirche sein lassen und auf die besondere Gestaltung irgendwelcher gegenseitiger Beziehungen verzichten? Diese Frage beantwortet sich mit dem Hinweis auf eine weitere, sehr einfache, unumstößliche Tatsache: Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche sind nun einmal tatsächlich vorhanden; sie ergeben sich aus dem Umstand, daß Staat und Kirche es mit dem Menschen zu tun haben. Von dieser Tatsache aus, welche hervorzuheben beinahe primitiv anmutet, ist ein erhebliches

Stück der Weltgeschichte vom Mittelalter bis in die Neuzeit hinein unter staatlichem und unter kirchlichem Aspekt zu verstehen, jenes Stück nämlich, das uns von dem Kampf zwischen Staat und Kirche um die Macht über den Menschen berichtet.

Die äußern Beziehungen zwischen Staat und Kirche werden geordnet durch das staatliche Recht, welches man, soweit es sich mit der Kirche befaßt, als Kirchenrecht bezeichnet. Der Staat ist auch der Kirche gegenüber, soweit ihre äußere rechtliche Organisation in Frage steht, auf seinem Gebiete, d. h. seinem Territorium, der oberste, der entscheidende Gesetzgeber; das staatliche Recht weist der Kirche ihre äußere Stellung zu; die staatliche Rechtsordnung entscheidet über die Stellung der Kirche innerhalb der staatlichen Gemeinschaft.

So ist es offenbar für die Beziehungen zwischen Staat und Kirche von ganz besonderer Bedeutung, in welcher Weise die Rechtsordnung desjenigen Staates geschaffen und aufgebaut wird, in welcher eine Kirche zu wirken berufen ist.

II.

In der Schweiz ist die Ordnung des Kirchenrechtes in erster Linie eine Aufgabe der Kantone; indessen stellt die Bundesverfassung bestimmte Grundsätze auf, an welche sich auch die Kantone zu halten haben.

Im wesentlichen ist das eidgenössische Recht beherrscht von zwei Grundsätzen:

1. das eidgenössische Recht gewährleistet die Glaubens- und Gewissensfreiheit;
2. das eidgenössische Recht schützt den religiösen Frieden.

Die Frage ist schon gestellt worden: Liegt in dieser doppelten Zielsetzung nicht ein innerer Widerspruch? Bedeutet nicht Glaubens- und Gewissensfreiheit doch eben, daß man einen Glauben nicht nur haben, sondern auch für ihn eintreten kann, und zwar, wenn es sein muß, auch im Kampf gegen andere Glaubensbekenntnisse, Meinungen und Überzeugungen? Wie ist es dann aber, wenn Bekenntnisse und Überzeugungen miteinander im Kampfe stehen, mit dem religiösen Frieden bestellt? Der Widerspruch besteht indessen bei näherer Betrachtung nur scheinbar. Dies wird klar, wenn die Glaubens- und Gewissensfreiheit auf der einen, der Schutz des religiösen Friedens auf der andern Seite, in ihrem von eidgenössischem Recht bestimmten Wesen und damit in ihren Grenzen erkannt werden.

«Die Glaubens- und Gewissensfreiheit ist unverletzlich», bestimmt Art. 49 der Bundesverfassung. Damit stellt die Bundesverfassung den Grundsatz auf, daß der Mensch in seiner religiösen Überzeugung, sei sie nun positiv oder negativ, durch den Staat keinerlei Zwang erdulden soll. Der Art. 49 der Bundesverfassung führt diesen Grundsatz näher aus in weiteren Abschnitten: «Niemand darf zur Teilnahme an einer Religionsgenossenschaft oder an einem religiösen Unterricht oder zur Vornahme einer religiösen Handlung gezwungen oder wegen Glaubensansichten mit Strafe irgendwelcher Art belegt werden. — Über die religiöse Erziehung der Kinder bis zum erfüllten 16. Altersjahr verfügt im Sinne vorstehender Grundsätze der

Inhaber der väterlichen oder vormundschaftlichen Gewalt. — Die Ausübung bürgerlicher oder politischer Rechte darf durch keinerlei Vorschriften oder Bedingungen kirchlicher oder religiöser Natur beschränkt werden.»

Aus dem Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit ergibt sich als Konsequenz die Gewährleistung der Kultusfreiheit in Art. 50 der Bundesverfassung: «Die freie Ausübung gottesdienstlicher Handlungen ist innerhalb der Schranken der Sittlichkeit und der öffentlichen Ordnung gewährleistet.» Die Kultusfreiheit steht nicht nur den staatlich anerkannten Landeskirchen, sondern auch den sogenannten Freikirchen, ja allen religiösen Gemeinschaften, auch den Sekten, zu; ein Antrag, die Kultusfreiheit nur der Römisch-katholischen und der Evangelisch-reformierten Kirche zuzuerkennen, wurde seinerzeit abgelehnt.

Das eidgenössische Recht setzt aber der Betätigung der Glaubens- und Gewissensfreiheit bestimmte Schranken; die Kirchen und religiösen Gemeinschaften sind in die staatliche Rechtsordnung eingefügt. «Die Glaubensansichten entbinden nicht von der Erfüllung der bürgerlichen Pflichten», erklärt Art. 49 der Bundesverfassung in Abs. 5; und Art. 50 bestimmt in Abs. 2: «Den Kantonen sowie dem Bund bleibt vorbehalten, zur Handhabung der Ordnung und des öffentlichen Friedens unter den Angehörigen der verschiedenen Religionsgenossenschaften sowie gegen die Eingriffe kirchlicher Behörden in die Rechte der Bürger und des Staates die geeigneten Maßnahmen zu treffen.»

Die Bundesverfassung bestimmt in Art. 27, Abs. 2 und 3, daß die Kantone für genügenden Primarunterricht zu sorgen haben und daß dieser Primarunterricht «ausschließlich unter staatlicher Leitung stehen soll. — Derselbe ist obligatorisch und in den öffentlichen Schulen unentgeltlich. — Die öffentlichen Schulen sollen von den Angehörigen aller Bekenntnisse ohne Beeinträchtigung ihrer Glaubens- und Gewissensfreiheit besucht werden können. — Gegen Kantone, welche diesen Verpflichtungen nicht nachkommen, wird der Bund die nötigen Verfügungen treffen.»

In Art. 53 erklärt die Bundesverfassung die Feststellung und Beurkundung des Zivilstandes als Sache der bürgerlichen Behörden und weist den bürgerlichen Behörden ebenfalls die Verfügung über die Begräbnisplätze zu; die bürgerlichen Behörden «haben dafür zu sorgen, daß jeder Verstorbene schicklich beerdigt werden kann».

Art. 54 der Bundesverfassung stellt das Recht zur Ehe unter den Schutz des Bundes.

Art. 58, Abs. 2, schließt jede geistliche Gerichtsbarkeit aus.

Rechtliche Schranken von besonderer Tragweite sind der Glaubens- und Gewissensfreiheit gesetzt durch den Schutz des religiösen Friedens. Mit dem Gebot des religiösen Friedens wird traditionell begründet die Vorschrift des Art. 52, welcher die Errichtung neuer und die Wiederherstellung aufgehobener Klöster und religiöser Orden als unzulässig erklärt, ferner ein Spezialfall des Ordensverbotes in Art. 51, welcher dem Orden der Jesuiten und den ihm affiliierten Gesellschaften «jede Wirksamkeit in Kirche und Schule untersagt». Art. 261 des Schweizerischen Strafgesetzbuches bedroht mit Gefängnis bis zu sechs Monaten oder mit Buße, «wer öffentlich und in gemeiner Weise die Überzeugung anderer in Glaubenssachen, insbesondere

den Glauben an Gott, beschimpft oder verspottet oder Gegenstände religiöser Verehrung verunehrt, wer eine verfassungsmäßig gewährleistete Kultushandlung böswillig verhindert, stört oder öffentlich verspottet, wer einen Ort oder einen Gegenstand, die für einen verfassungsmäßig gewährleisteten Kultus oder für eine solche Kultushandlung bestimmt sind, böswillig verunehrt». In den gleichen Zusammenhang gehört Art. 262 des Strafgesetzbuches, welcher mit Gefängnis oder Buße bedroht, «wer die Ruhestätte eines Toten in roher Weise verunehrt, wer einen Leichenzug oder eine Leichenfeier böswillig stört oder verunehrt, wer einen Leichnam verunehrt oder öffentlich beschimpft».

Der Schutz des religiösen Friedens entspricht dem Gedanken der Toleranz. Der eidgenössische Staat erklärt sich den Konfessionen gegenüber gleichsam neutral; er überläßt es den verschiedenen Bekenntnissen, für ihren Glauben einzutreten, und greift erst dann ein, wenn die Auseinandersetzungen unter den verschiedenen Bekenntnissen den äußern religiösen Frieden im Volke gefährden. Die Neutralität des Staates besteht also gegenüber den Konfessionen und darüber hinaus gegenüber allen Glaubensansichten, die im Rahmen der Rechtsordnung vertreten werden; es wäre aber unrichtig, aus diesem Umstand die Folgerung abzuleiten, der eidgenössische Staat sei wegen seiner konfessionellen Neutralität religiös überhaupt indifferent, desinteressiert oder gar areligiös oder antireligiös eingestellt. Die Bundesverfassung trägt die Eingangsformel «Im Namen Gottes des Allmächtigen»; man hat diese Formel auch schon als eine bloße historische Reminiszenz, gleichsam als ein ehrwürdiges Ornament bezeichnen wollen, ohne jede rechtliche oder grundsätzliche Bedeutung. Die rechtliche Bedeutung dieser Eingangsformel mag dahingestellt bleiben; die grundsätzliche, in gewissem Sinne staatspolitische Bedeutung ist nicht zu bestreiten. Diese staatspolitische Bedeutung wird klar gegenüber einem an sich möglichen Vorschlag, diese Eingangsformel aus der Bundesverfassung zu entfernen; ein solcher Vorschlag würde nach allen Anzeichen von unserem Volke indessen mit überwältigender Mehrheit abgelehnt. Anhaltspunkte für diese Einschätzung der Situation ergeben sich schon aus einer Umfrage, die vor einigen Jahren die Neue Helvetische Gesellschaft durchgeführt hat. In unserem Volke ist, gewiß mehr oder weniger intensiv, das Bewußtsein vorhanden, daß auch der Staat einer letzten und höchsten Autorität untersteht. Der gleichen Erkenntnis entspringt der Eid, den die Mitglieder der Bundesbehörden vor ihrem Amtsantritt zu leisten haben; es ist eine Auswirkung der Glaubens- und Gewissensfreiheit, daß an die Stelle dieses Eides ein schriftliches Gelübde treten kann; aber auch in diesem schriftlichen Gelübde übernimmt der Gelobende die Pflicht, alle ihm übertragenen Pflichten gewissenhaft zu erfüllen; auch er appelliert mit diesem Gelöbniß an eine Autorität, die über ihm steht. In den gleichen Zusammenhang gehört der eidgenössische Bettag am dritten Sonntag im September, am 1. August 1832 von der Tagsatzung beschlossen und bis heute beibehalten; in dieselbe Richtung deutet die Formel, welche der Bundesrat bei Schreiben, die er als Gesamtbehörde an Kantonsregierungen richtet, anwendet: «Wir benützen den Anlaß, um Euch, getreue, liebe Eidgenossen, samt uns in den Schutz des Allmächtigen zu empfehlen.» Auf ein im Prinzip vorhandenes religiöses Interesse des Staates deuten beispielsweise die Vorschriften in

Art. 58, 74 und 75 des eidgenössischen Fabrikgesetzes, welche dem Schutz der Sonntagsruhe und dem Religionsunterricht gelten.

Aus allen dargelegten Tatsachen ist der Schluß zu ziehen, daß die Schweizerische Eidgenossenschaft zwar konfessionell neutral, religiös aber interessiert ist.

In den Kantonen hat das Verhältnis zwischen Staat und Kirche eine recht verschiedenartige Ausgestaltung erfahren. Die Kantone sind auch in der Ordnung ihres Kirchenrechtes an die Grundsätze der Bundesverfassung gebunden; einer kantonalen Verfassung, welche Grundsätze der Bundesverfassung verletzen, beispielsweise die Glaubens- und Gewissensfreiheit oder die Kultusfreiheit aufheben wollte, müßte die Bundesversammlung die Anerkennung, die sogenannte «Gewährleistung» und damit die Rechtsgültigkeit versagen. Der Kanton Zürich gewährleistet in Art. 63 seiner Staatsverfassung die Glaubens-, Kultus- und Lehrfreiheit und überträgt die Organisation der Evangelischen Landeskirche dem Gesetz «unter Ausschluß jedes Gewissenszwanges». Bern (Art. 83, 84, 85 der Staatsverfassung) verbindet mit der Gewährleistung der Glaubens- und Gewissensfreiheit die Anerkennung der Evangelisch-reformierten, der Römisch-katholischen und der Christkatholischen Kirche als Landeskirchen, mit dem Zusatz, «die Ausübung jedes andern Gottesdienstes ist innerhalb der Schranken der Sittlichkeit und der öffentlichen Ordnung gewährleistet». Die Staatsverfassung des Kantons Uri erklärt in ihrem Art. 2: «Das Volk des Kantons Uri bekennt sich in seiner großen Mehrheit zur römisch-katholischen Religion; die Glaubens- und Gewissensfreiheit und die freie Ausübung gottesdienstlicher Handlungen sind jedoch auch den andern Konfessionen nach den Bestimmungen der Bundesverfassung garantiert. In ähnlicher Weise ordnen die Kantone Schwyz, Obwalden und Nidwalden ihr Kirchenrecht; auf die Grundsätze von Art. 49 der Bundesverfassung stellen ab die Kantone Glarus, Zug, Schaffhausen, Appenzell A.-Rh. und St. Gallen. Der Kanton Freiburg (Art. 2 der Staatsverfassung) bezeichnet die «apostolisch-römisch-katholische Religion als diejenige der Mehrheit des Freiburgervolkes; die freie Ausübung der evangelisch-reformierten Religion ist ebenfalls gewährleistet.» Baselstadt anerkennt die Reformierte und die Christkatholische Kirche als öffentlich-rechtliche Persönlichkeit; diese Kirchen «ordnen ihre Verhältnisse selber, bedürfen aber ausgenommen bei rein kirchlichen Bestimmungen für ihre Verfassung und ihre allgemeinen Erlasse der Genehmigung des Regierungsrates. Diese Genehmigung ist zu erteilen, wenn die kirchliche Organisation auf demokratischer Grundlage fußt. . . » (§ 19 der Staatsverfassung.) Alle andern Kirchen sind den Grundsätzen des Privatrechtes unterstellt; die Bestimmungen der Bundesverfassung bleiben vorbehalten. Der Kanton Baselland spricht in § 36 seiner 1946 revidierten Verfassung dem Staat «das Recht zu, über das Kirchenwesen die Oberaufsicht in gleichem Umfang wie bisher auszuüben. Durch die Gesetzgebung kann den bisher staatlich anerkannten Kirchen eigene Rechtspersönlichkeit zuerkannt werden. In jedem Falle sind die Kirchen in ihren innern religiösen Angelegenheiten frei.» Im Kanton Appenzell (§ 3 der Staatsverfassung) genießt «die römisch-katholische Religion als die Religion des Volkes Gewährleistung und Schutz seitens des Staates; die Duldung anderer Glaubensbekenntnisse ist anerkannt sowie auch den Bekennern derselben die Aus-

übung des Gottesdienstes innert der Schranken der Sittlichkeit gestattet». Graubünden (Art. 11 der Staatsverfassung) gewährleistet die Glaubens- und Gewissensfreiheit und anerkennt die Evangelisch-reformierte und die Römisch-katholische Kirche als «öffentliche Religionsgenossenschaften» und erklärt die Bildung neuer Religionsgenossenschaften als zulässig, «insoweit solche nicht der öffentlichen Ordnung und Sittlichkeit widerstreiten. Mit Rücksicht auf dieses Erfordernis kann die Staatsbehörde ihre Genossenschaftsstatuten zur Einsicht und Prüfung abfordern.» Der Kanton Aargau regelt in der Staatsverfassung eingehend die Organisation der Landeskirchen; der Kanton Thurgau gewährleistet die Glaubens- und Kultusfreiheit mit dem Zusatz: «Jeder ist unbeschränkt in der häuslichen und öffentlichen Übung seines religiösen Bekenntnisses, soweit dadurch nicht staatliche Verpflichtungen verletzt werden. — Die politischen und bürgerlichen Rechte sind unabhängig vom Glaubensbekenntnis.» Die Staatsverfassung des Kantons Tessin bezeichnet in ihrer ersten Bestimmung die apostolisch-römisch-katholische Religion als «la Religione del Cantone», behält aber die Bestimmungen der Bundesverfassung vor. Der Kanton Waadt garantiert (Art. 13 der Staatsverfassung) der «Eglise nationale évangélique réformée» ihre Existenz und gewährleistet die Ausübung der römisch-katholischen Religion für einzelne, in der Verfassung mit Namen aufgezählte Gemeinden. Der Kanton Wallis (Art. 2 der Staatsverfassung) erklärt die römisch-apostolisch-katholische Religion als Staatsreligion und gewährleistet gleichzeitig die Glaubens- und Gewissensfreiheit sowie die Kultusfreiheit. Der Kanton Neuenburg garantiert der christlichen und der israelitischen Religion die freie Ausübung ihres Bekenntnisses und schließt in der Einräumung der Bürgerrechte jede Berücksichtigung der Konfession aus. Der Kanton Genf gewährleistet in einem besondern, 1907 angenommenen «Verfassungsgesetz» die Kultusfreiheit, bestimmt aber, daß Staat und Gemeinden keine Kirche finanziell unterstützen; für ihre Organisation werden die Kirchen auf die Bestimmungen des Zivilgesetzbuches und das Obligationenrecht verwiesen.

Eine Übersicht über die kantonalen Kirchenrechte führt zur Feststellung, daß die beiden Hauptgrundsätze des eidgenössischen Rechtes, nämlich die Gewährleistung der Glaubens- und Gewissensfreiheit einerseits und der Schutz des religiösen Friedens anderseits, im wesentlichen auch das kantonale Kirchenrecht beherrschen. In der Form reichen die verschiedenen kantonalen Kirchenrechte von der Anerkennung von Landeskirchen bis zur vollständigen sogenannten Trennung von Kirche und Staat; eine vollständige Trennung von Kirche und Staat ist aber tatsächlich auch in diesen Fällen nicht möglich, weil auch die sogenannten Freikirchen sowie die religiösen Gemeinschaften in ihrer rechtlichen Organisation auf staatlichen Gesetzen beruhen.

III.

Ist die hier skizzierte kirchenrechtliche Lage als eine «Ruhelage» zu bezeichnen oder sind Bestrebungen im Gange, das heute bestehende Kirchenrecht zu ändern, weil die gegenwärtige Rechtslage nicht befriedigt?

Bestrebungen zur Schaffung neuen Kirchenrechtes stehen zur Diskussion sowohl auf eidgenössischem wie auf kantonalem Boden.

Auf eidgenössischem Boden hat vor kurzem ein Bericht des Regierungsrates des Kantons Zürich das Verbot des Jesuitenordens in Art. 51 der Bundesverfassung zur Diskussion gestellt. Die Reaktion in den Kreisen der Römisch-katholischen Kirche auf jenen Bericht läßt darauf schließen, daß man den Art. 51 der Bundesverfassung wie bisher auch inskünftig als Gegenstand aktueller kirchenpolitischer Diskussion betrachtet.

Das Schwergewicht kirchenpolitischer Erörterungen liegt der Natur der Sache nach indessen in den Kantonen. So besitzt Bern seit 1945 ein neues Kirchengesetz, dessen Auslegung nach verschiedenen Richtungen durchaus natürliche Diskussionen veranlaßte; der Kanton Baselland hat sein Kirchenrecht in den letzten Jahren ebenfalls neu geordnet; im Kanton Zürich wird abgesehen von der erwähnten Frage des Jesuitenverbotes die Stellung der Römisch-katholischen Kirche innerhalb des Standes Zürich diskutiert. Im Kanton Thurgau berät man eine neue Kirchenordnung; im Kanton Schwyz machen sich Bestrebungen geltend, die rechtliche Stellung der Evangelisch-reformierten Kirchgemeinde zu verbessern; das gleiche gilt für den Kanton Tessin.

Alle die erwähnten kirchenrechtlichen und kirchenpolitischen Erörterungen auf eidgenössischem und kantonalem Boden berühren aber kaum die Substanz der heutigen kirchenpolitischen Situation. Im Bereich der Evangelisch-reformierten Kirche haben in den letzten Jahren Auseinandersetzungen zu Erörterungen über die Mitsprache der Kirche auf politischem Gebiete geführt.

Die Frage, ob grundsätzlich und, wenn ja, in welchem Maße und auf welche Weise die Kirche im politischen Leben ihr Mitspracherecht zur Geltung bringen soll, muß sowohl den Staat wie die Kirche in hohem Maße interessieren. Es gibt Kreise, in denen man schon vor dem bloßen Wort der «Kirchenpolitik» einen wahren Schrecken empfindet und jede Verbindung von Kirche und Politik überhaupt als geradezu widernatürlich ansieht. Der Schrecken und die Empfindlichkeit beruhen auf einem Irrtum. Die Politik befaßt sich mit der im Staate organisierten Gemeinschaft der Menschen; die Kirche ist nun einmal in diese gleiche, vom Staate rechtlich geordnete menschliche Gemeinschaft hineingestellt. Die Kirchenpolitik befaßt sich demzufolge mit der Stellung der Kirche innerhalb der staatlich, rechtlich organisierten menschlichen Gemeinschaft. In diesem Sinne ist, vom Staate her gesehen, Kirchenpolitik ein Teil, und zwar ein sehr wichtiger Teil der Staatspolitik.

Vom Staate, von der aktiven Politik her gesehen, dürften aus der Gestaltung der kirchenrechtlichen Verhältnisse und der politischen Struktur unseres Landes einige Feststellungen grundsätzlicher Art abzuleiten sein:

Staat und Kirche haben zunächst von einer Tatsache auszugehen, deren Feststellung scheinbar einer Selbstverständlichkeit gilt, einer Selbstverständlichkeit, die aber auffallenderweise doch da und dort immer wieder übersehen wird: Die Kirche ist in der Schweiz nicht in irgendeinen Staat hineingestellt, sondern sie hat innerhalb eines ganz bestimmten, eben des schweizerischen Staates zu wirken. Aus dieser Tatsache ergeben sich Anforderungen an jeden, der vom Staate her an der Gestaltung der öffentlichen

Verhältnisse mitarbeiten soll; sie stellt Anforderungen namentlich auch an die Kirche, wenn sie im Bereich des politischen Lebens ihre Stimme erheben und ihren Einfluß wirksam geltend machen will.

In diesem Sinne ist zunächst die Frage berechtigt, ob man sich in Staat und Öffentlichkeit der Bedeutung des kirchlichen Auftrages stets bewußt ist, jenes Auftrages, den beispielsweise Art. 2 der neuen bernischen Kirchenverfassung wie folgt umschreibt: «Sie (die Kirche) bezeugt, daß das Wort Gottes für alle Bereiche des öffentlichen Lebens, wie Staat und Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur, gilt; sie bekämpft daher alles Unrecht sowie jede leibliche und geistige Not und ihre Ursachen.» Unbestritten dürfte die Feststellung bleiben: Der schweizerische Volksstaat bekennt sich zur Freiheit auch gegenüber der Kirche; Bundesverfassung, kantonale Verfassungen und Kirchengesetze sind freiheitliches Recht. Wo Landeskirchen bestehen, ist nur selten oder nie jene überlebte Auffassung eines engen Staatskirchentums festzustellen, die den Pfarrer einfach als einen der jeweiligen Regierung zu Gehorsam verpflichteten Staatsbeamten betrachtet, etwa nach dem kleinlichen, schäbigen Prinzip: «Wes Brot ich eß, des Lied ich sing.» Was heißt Freiheit? Die Freiheit macht es möglich, daß Menschen miteinander reden, im Austausch verschiedener Meinungen und auch im kämpferischen Austragen von Gegensätzen nach der Wahrheit suchen und nach der Gerechtigkeit. Wo die Diskussion aufhört, da hört auch die Freiheit auf; da übernimmt der hochmütige, anmaßende Fanatiker das Regiment. Der schweizerische Staat schützt mit seinem freiheitlichen Recht die Freiheit der Diskussion, und zwar auch diejenige der religiösen Diskussion.

Auch die Auffassung, daß die Beschäftigung mit staatlichen, im weitesten Sinne politischen Angelegenheiten grundsätzlich nie in die Kirche gehöre und daß die Kirche sich von jeder Politik prinzipiell fernzuhalten habe, wird von den Staatsbehörden meines Wissens nicht geteilt, geschweige denn selbst vertreten. Ein Staat, der seinen Willen, den Staatswillen, immer wieder aus dem Volke heraus auf dem Wege freier Meinungsäußerung bildet, kann unmöglich die Inkonsequenz auf sich laden, nun gerade die Kirche von dieser freien Meinungsbildung und freien Meinungsäußerung auszuschließen; er würde sich sonst mit seinen eigenen Grundlagen und Grundsätzen in Widerspruch setzen. Und nicht nur das: Wenn ein Staat, wenn eine Staatsform recht eigentlich angewiesen ist auf die Mitsprache, ja auf das Mittragen der Kirche, dann ist es ein freier Volksstaat schweizerischer Prägung, der seine Bürger nicht nur wählen, sondern auch stimmen läßt und sie damit immer wieder dazu aufruft, nach der Wahrheit zu suchen und in jedem Fall die sachlich richtige und gerechte Lösung zu finden. Gerade unter diesem Gesichtspunkt reicht der freiheitliche schweizerische Volksstaat weit über den rein juristischen und staatsphilosophischen Bereich in den allgemein menschlichen Bereich hinaus, und dort trifft er sich ohne Zweifel mit der Aufgabe und dem Auftrage der Kirche.

Soll die Kirche von den ihr durch das staatliche Recht verliehenen Möglichkeiten wirksam Gebrauch machen, d. h. ihren Auftrag so ausrichten, daß man auf sie hört und sie ernst nimmt, dann muß sie doch wohl auch die Umwelt kennen, in welcher sie und auf welche sie zu wirken berufen ist.

Die staatliche Gemeinschaft, in welche unsere Kirchen hineingestellt sind, befindet sich zunächst in einer bestimmten geschichtlichen Situation.

Dieser Staat (ich darf hier wiederholen, was ich schon anderswo auszuführen Gelegenheit hatte) ist nicht der jüdische Priesterstaat unter römischem Protektorat mit seinem Statthalter Pontius Pilatus; er ist nicht der Staat des Kaisers Nero zur Zeit des Apostels Paulus; er ist nicht der Staat des Kaisers Konstantin, der das Christentum zur Staatsreligion des Römischen Reiches erklärte; er ist nicht der Staat des Mittelalters, des späteren Mittelalters vor allem, das gekennzeichnet war durch den Anspruch der Kirche, mit dem kirchlichen Recht das staatliche, weltliche Recht zu beherrschen; und er ist namentlich nicht der theokratische Staat Calvins oder der Staat Ulrich Zwinglis, der es mit dem Menschenbild der Reformationszeit zu tun hatte, das im Strafrecht zum Beispiel in der peinlichen Halsgerichtsordnung Karls V. von 1525 einen so erschütternden Ausdruck gefunden hat; er ist nicht der Staat, der mit dem Mittel der Regierungsgewalt das reformierte Bekenntnis als Staatsreligion durchsetzte; er ist nicht der Staat der «Gnädigen Herren» oder der Staat mit einer Obrigkeit «von Gottes Gnaden»; er ist nicht der Staat zur Zeit der Religionskriege und der Religionsverfolgungen des 16. und 17. Jahrhunderts; sondern dieser Staat ist der Staat des 20. Jahrhunderts, der auch das Erbe des 18. und 19. Jahrhunderts mit der Anerkennung der Menschenrechte, mit der geistigen und politischen Freiheit, in sich aufgenommen hat, mit einem Wort: In der Schweiz hat es die Kirche mit dem schweizerischen demokratischen Volksstaat des 20. Jahrhunderts zu tun. Deshalb heißt es vorsichtig sein mit der Berufung auf Zeiten, die um Jahrhunderte zurückliegen; man kann doch wohl auch von der Kirche her nicht mit Erkenntnissen einer Zeitepoche argumentieren, deren politische Struktur gewiß auch von der Kirche abgelehnt würde; mit andern Worten: Auch die Kirche kann nicht die Zeit um Jahrhunderte zurückdrehen; auch sie, gerade sie, muß sich in unserem Jahrhundert, mit seinen Lebensbedingungen, seinen Problemen, seiner geistigen Verfassung und seinen Aufgaben zurechtfinden.

Es gilt, die Lage der Kirche nicht nur in der geschichtlichen Situation (gewissermaßen im «Längsschnitt»), sondern auch in der Umwelt der Gegenwart (gleichsam im «Querschnitt») zu erkennen. Wenn beispielsweise in Deutschland protestantische Kreise aus ihren Erlebnissen mit dem Nationalsozialismus heraus das Problem des Obrigkeitsstaates heute noch besonders intensiv empfinden, so ist damit noch nichts bewiesen für die Stellung der Kirche innerhalb der Schweiz. Nichts ist gefährlicher, aber auch unverantwortlicher, als in diesen Fragen die Beziehungen zwischen Staat und Kirche ohne Rücksicht auf die gegebenen nationalen Verschiedenheiten einfach in eine Formel zu pressen. Jeder Staat zeigt Individualität: sein Gesicht wird geprägt durch seine rechtliche Ordnung; wer diese Tatsache erkennt, übersieht leicht wesentliche Unterschiede. Die Ablehnung gewisser Staatssysteme darf nicht dem Staat als Ganzem gelten. Es kommt in diesen Fragen entscheidend darauf an, wie man den Staat und seine Aufgabe auffaßt. Wer den Staat betrachtet als eine äußere Zwangsorganisation zur notdürftigen Aufrechterhaltung einer äußern, ohnehin nur «vorübergehenden» Ordnung unter im Prinzip nichtswürdigen Menschen, der wird ihm allerdings mit innerer Ablehnung, mit einer gewissen müden Resignation gegenüberstehen, ihn im besten Fall als ein notwendiges Übel empfinden. Diese Vorstellung vom Staat konnte allenfalls begründet sein gegen-

über bestimmten Formen des Obrigkeitsstaates vergangener Zeiten. Der schweizerische Volksstaat von heute aber ist nicht der frühere Obrigkeitsstaat. Seine Behörden erhalten ihre Macht — man könnte auch bescheidener sagen: ihre Kompetenzen — von der Verfassung, die auf dem Willen des Volkes beruht. Das Recht selbst aber liegt in der Hand des Volkes, das in allen grundsätzlichen, wichtigen Fragen über die Schaffung, die Änderung, die Erneuerung des Rechts entscheidet. Einem solchen Staat gegenüber befindet sich nicht nur der einzelne Mensch, sondern befindet sich auch die Kirche in einer fundamental anderen Lage als in einem Staate, in welchem das Volk nichts zur Staatsführung und nichts zur Schaffung des Rechtes zu sagen hat.

Jene dem Staate gegenüber grundsätzlich negative Einstellung beruht aber auch auf einem Irrtum, soweit die Aufgabe der Politik in Frage steht. Wer die Politik lediglich als einen wilden, ungezügelten Kampf aller gegen alle, als einen widerwärtigen Zank ausgekochter Egoisten, als ein niederträchtiges «Handwerk» und eine im Grunde genommen verächtliche Beschäftigung betrachtet, der wird in der Tat vom kirchlichen Standpunkt aus Mühe haben, zu einer solchen politischen Welt in ein positives Verhältnis zu kommen. Anders erscheinen die Dinge, wenn die Politik in einem freien Volksstaat in ihrem wirklichen Sinn und in ihrer wirklichen Aufgabe erfaßt wird. In einem freien Volksstaat ist die Politik doch nichts anderes als das Feld, auf welchem mit geistigen Waffen gekämpft wird um die Erkenntnis der Wahrheit und um die Verwirklichung der Gerechtigkeit. Dieser Kampf aber erfaßt den einzelnen Menschen als Bürger und als Christen bei seinem Gewissen. An dieser Tatsache wird doch wohl keine Kirche vorbeigehen oder vorbeisehen können, der es um die Einwirkung auf das menschliche Gewissen zu tun ist.

Auf diese Zusammenhänge ist hinzuweisen, namentlich auch im Hinblick auf den Umstand, daß kirchenpolitische Fragen seit geraumer Zeit unter «internationalen» und «nationalen» Gesichtspunkten zur Diskussion stehen und «internationale» und «nationale» kirchenpolitische Diskussionen sich gelegentlich überschneiden. Im Bereich der Evangelisch-reformierten Kirche berühren wir hier das Gebiet der Bestrebungen, die man als ökumenische Bewegung bezeichnet. Herausgewachsen aus den beiden Bewegungen «Für praktisches Christentum» und «Für Glauben und Kirchenverfassung», nach Konferenzen in Stockholm (1925), in Lausanne (1927), in Oxford und Edinburgh (1937), hat die ökumenische Bewegung 1948 an der Weltkirchenkonferenz von Amsterdam einen «Ökumenischen Rat der Kirchen» eingesetzt; für 1954 ist eine neue Konferenz in Aussicht genommen. Die ökumenische Bewegung umfaßt nicht die Römisch-katholische und die Russisch-orthodoxe Kirche; zu ihr gehören die Kirchen des griechisch-orthodoxen Bekenntnisses, des anglikanischen, reformierten, presbyterianischen Bekenntnisses, die Baptisten, Methodisten und andere religiöse Gemeinschaften; unter den von der ökumenischen Bewegung erfaßten Kirchen befinden sich Kirchen von beiden Seiten des «eisernen Vorhanges». Das Hauptziel der ökumenischen Bewegung besteht — wenn ich es richtig verstehe — offenbar in erster Linie darin, über Meinungsverschiedenheiten in grundlegenden theologischen dogmatischen Fragen zu einer geschlosseneren Stellungnahme zu gelangen. Zur Erörterung stehen die Abendmahlsfrage, die Gestaltung des

Gottesdienstes, aber auch tiefgreifende Diskrepanzen über das Wesen und die Aufgabe der Kirchen überhaupt.

Die Frage stellt sich: Weshalb besteht denn überhaupt ein Anlaß, von einer staatlichen Seite her zu diesen doch offenbar vorwiegend theologisch-dogmatischen Auseinandersetzungen eine Meinung zu äußern? Dieser Anlaß besteht dort, wo jene ökumenischen Bestrebungen den ausgesprochen politischen Bereich berühren. Der politische Bereich aber wird dort berührt, wo man unter den heutigen Zeitumständen die «Einheit des Glaubens» und in diesem Sinne einen engeren Zusammenschluß der Kirchen erreichen will nicht nur mit allen Mitteln, sondern offenbar auch um jeden Preis, nämlich um den Preis einer klaren Stellungnahme zu fundamentalen staatspolitischen Fragen.

Der immer wieder unternommene Versuch, grundlegende Fragen nach der Staatsordnung als Streit um bloße «Ideologien» und damit als nebensächlich abzutun und sich diesen sogenannten «Ideologien» gegenüber auf einen staatspolitischen Neutralismus zurückzuziehen, könnte auf die Dauer vor allem Kirchen, welche als Landeskirchen mit ihrem Staat und Volk besonders eng verbunden sind, in sehr delicate Situationen verwickeln. Der Mensch, an den sich die Kirche wendet, ist ja schließlich nicht nur Angehöriger einer Kirche, sondern er ist auch Bürger eines Staates, und keine kirchliche Neutralitätserklärung gegenüber Grundfragen der staatlichen Existenz kann ihn, falls er ein denkender Mensch ist, von der Stellungnahme zu bestimmten Problemen des staatlichen Daseins dispensieren. Es kann sich deshalb wohl nicht darum handeln, auf dem Wege über eine gewisse «Internationalisierung» der Kirche den einzelnen Menschen als Angehörigen seiner Kirche aus dem Zusammenhang, aus der Schicksalsgemeinschaft mit seinem Staat und Volk gleichsam herauszulösen. Es gab immer und gibt heute in besonderem Maße doch wohl Fragen nach dem Aufbau eines Staates, nach der «Staatsauffassung», die für das Schicksal des einzelnen Menschen von entscheidender Bedeutung sind und denen gegenüber sich auch die Kirche — dann wenigstens, wenn sie sich wirklich um den Menschen und sein Schicksal kümmern will — nicht zurückziehen kann in die kühle, überhebliche, im besten Fall herablassende, betonte Distanzierung, in eine Flucht vor der Wirklichkeit, welche die für den Menschen entscheidenden Fragen des staatlichen Daseins bis zur völligen Bedeutungslosigkeit relativiert. Die Auffassung, es sei im Grunde genommen für die Kirche unerheblich, unter welcher Staatsform sie zu leben habe, ist vertreten worden. Es ist aber doch wohl wahrhaftig nicht gleichgültig, unter welcher Regierungsform, in welchem Staat eine Kirche zu wirken hat; es ist für die Kirche gewiß nicht gleichgültig, ob sie in einem Staate wirken muß, der jede freie Meinungsäußerung — auch diejenige der Kirche und ihrer Wortführer — unterdrückt, welcher die Rechtspflege zum reinen Machtinstrument eines totalitären Regimes degradiert und nur die Kirche leben läßt, die sich zur gehorsamen Dienerin staatlicher Machthaber erniedrigt, oder ob sie wirken darf in einem Staat, dessen Rechtsordnung immerhin die Freiheit respektiert und der sich bemüht, wirklich ein Rechtsstaat zu sein, es zu bleiben und die Würde des Menschen zu schützen. Die Frage nach der grundsätzlichen persönlichen Einstellung zu der an Freiheit und Verantwortung gebundenen menschlichen Würde läßt sich auch von

der Kirche her, ja gerade von der Kirche her, nicht «erledigen» mit der achselzuckenden Erklärung, man verzichte um der «Einheit des Glaubens» willen darauf, zu dieser oder jener «Ideologie» Stellung zu nehmen. Die betonte Geringschätzung irdischer Werte darf nicht so weit getrieben werden, daß man der so überaus wichtigen, schwerwiegenden Frage ausweicht, wie das staatliche Recht sich zum Menschen stellen soll; die Pflege dogmatischer Einzelprobleme darf nicht zur Blindheit führen für die Erkenntnis der ethischen Werte, welche eine christliche Kirche in jede menschliche Gemeinschaft, auch in den Staat, namentlich in einen freien Volksstaat, hineintragen soll. Daß dogmatische Fragen die Menschen trennen, ist in der Natur der Dinge begründet; die bindenden Kräfte, auf deren Wirken jede menschliche Gemeinschaft angewiesen ist, fließen, vom Staate her gesehen, in erster Linie aus der Quelle der christlichen Ethik. Diese Erkenntnis liegt — es darf dies ohne Übertreibung oder Entstellung des wirklichen Sachverhaltes gesagt werden — der gesamten kirchenrechtlichen Ordnung zugrunde, die den schweizerischen Volksstaat in der Eidgenossenschaft und in den Kantonen kennzeichnet.

Und deshalb vergibt sich unseres Erachtens die Kirche nichts, wenn sie sich auch ein wenig für die politische und geistige Verteidigung des freien schweizerischen Volks- und Rechtsstaates interessiert. Sie vergäbe sich — namentlich dann, wenn sie für sich die Eigenschaft einer Landeskirche in Anspruch nimmt — im Gegenteil etwas, und zwar sehr viel, wenn sie vom Kampf um die politische und geistige Selbstbehauptung des eigenen Landes sich mehr oder weniger süffisant distanzieren und aus rein dogmatischen Gründen gar noch gleichgeschaltete, mit totalitären Systemen zusammenarbeitende Kirchen als vorbildlich hinstellen wollte. Vor der Wahl zwischen Freiheit und Knechtschaft gibt es für den Bürger als Christen und den Christen als Bürger gewiß keine Neutralität.

Der kirchliche Auftrag wird schließlich erst dann auf die Gestaltung der politischen Verhältnisse einzuwirken vermögen, wenn seine Ausführung den politischen Arbeitsmethoden desjenigen Staates entspricht, in welchen die Kirche hineingestellt ist. Wo unsere Landeskirchen eingreifen in die politischen Auseinandersetzungen, da unterstehen sie ganz selbstverständlich der freien politischen Diskussion. Der schweizerische Volksstaat kann niemandem, auch der Kirche nicht, ein Privileg auf einseitiges, diskussionsloses Politisieren zuerkennen; deshalb liegt es im Interesse der Kirche, wenn sie sich ihre Einwirkung auf die Gestaltung der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im einzelnen Fall wohl überlegt. Ganz allgemein wird nicht bestritten werden können, daß man nicht nur dem Staate, seinen Einrichtungen und seinen Wortführern, sondern auch der Kirche, ihren Einrichtungen und ihren Wortführern gegenüber kritischer geworden ist. Das Erleben zweier Weltkriege ist, geistig gesehen, auch am Volk der neutralen Schweiz nicht spurlos vorübergegangen. Und nicht nur das: Das politische Leben, die politischen Probleme sind viel komplizierter geworden, als sie es noch vor einem halben Jahrhundert gewesen sind. Außenpolitische, militärische, wirtschaftliche, finanzielle, soziale Aufgaben bedrängen die Staaten, ihre Völker und namentlich ihre Regierungen, und schwer lastet die Verantwortung auf allen, die sie zu tragen haben. Deshalb mache man mutig und aufrecht Gebrauch vom Recht der Kritik; man

machte sich aber diese Kritik auch nicht zu leicht und lasse es auch an der erforderlichen Selbstkritik nicht fehlen. Für Kundgebungen der Gesamtkirche steht der Weg offen über die Organisation der Kirchenbehörden. Die demokratische Meinungs- und Willensbildung innerhalb der Evangelisch-reformierten Kirche ist von besonderer Bedeutung dann, wenn die Kirche zu konkreten politischen Fragen, beispielsweise zu Abstimmungsvorlagen, Stellung nehmen will. Die geordnete, auf demokratischem Wege herausgearbeitete Stellungnahme der Kirche muß erfolgen im Interesse der Kirche selbst und ihres Einflusses in Staat und Volk. Ein anderes Verfahren, in welchem jeder auf eigene Faust die Meinung «der Kirche» vertritt, muß unweigerlich den kirchlichen Einfluß schwächen, ihn gewissermaßen abwerten. An einer solchen Schwächung und Abwertung aber hat auch der richtig verstandene demokratische Staat kein Interesse.

So sollen und können Staat und Kirche in der Schweiz zusammenarbeiten im Dienste des Volkes und der höchsten Güter, die diesem Volke anvertraut sind. In diesem Sinn und Geist sollen Staat und Kirche ihre Wirksamkeit ausrichten auf ein Ziel, das wohl der Anstrengungen aller guten Kräfte wert und würdig ist; dieses Ziel heißt: glaubensfrohe, lebendige Kirchen in einem gerechten, menschenwürdigen Staat.

Markus Feldmann, Bern

Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung¹

Inhaltsübersicht

Situation, aus der diese Kritik entspringt

- I. *Zwei brüchige Voraussetzungen Bultmanns*
 1. Begriff eines modernen Weltbildes und moderner Wissenschaft
 2. Begriff einer wissenschaftlichen Philosophie
- II. *Die Aufgabe der Philosophie als transzendentaler Erhellung und deren Auffassung bei Bultmann*
 1. Hinweis auf die Stätte aller unserer Vergewisserung
 2. Mythos und Wissenschaft
 - a) Der Absturz des Mythos
 - b) Die Aufgabe, das Mythische rein zurückzugewinnen
 - c) Die Aufgabe, im Mythischen selber den geistigen Kampf existentieller Glaubensmöglichkeiten zu vollziehen
 3. Glauben und Verstehen
 - a) Erklären und Verstehen
 - b) Ursprüngliches Verstehen und Verstehen des Verstandenen
 - c) Spannung und Einheit beider
 - d) Berührung des Unverständlichen
 - e) Kritik an Bultmann
- III. *Die Frage nach den Mächten, die hinter der Diskussion über Entmythologisierung stehen: Verwandlung und Aneignung biblischer Religion*
 1. Der Seelsorger

¹ Vortrag, gehalten am Schweiz. Theologentag in Basel am 27. April 1953.

2. Orthodoxie oder Liberalität

- a) Glaube in der Liberalität
- b) Orthodoxie und Liberalität in ihrem Verhalten zum Unverständlichen
- c) Liberalität und Aufklärung
- d) Zweideutigkeit der Worte: Aufklärung, Liberalität, Konservativ
- e) Der Offenbarungsgedanke
 - Erstens: Die Frage, woran Gottes Offenbarung zu erkennen
 - Zweitens: Die Verborgenheit Gottes und ihre Deutung
 - Drittens: Sinn der Gegenständlichkeit im Umgreifenden, der Zirkel
 - Viertens: Die Geschichtlichkeit der mythisch sprechenden Glaubensgehalte
 - Fünftens: Die Konsequenz der Mythisierung der gesamten Glaubenssprache
 - Sechstens: Die Leidenschaft des Kampfes und ihr Ende
- f) Ist Bultmann liberal oder orthodox?

3. Die Frage nach dem Einswerden von Theologie und Philosophie

IV. Bultmanns geistige Persönlichkeit

Religion ist als geschichtliche Wirklichkeit und als Gegenwart eines Glaubens durch keine Philosophie zu begreifen, aber für das Philosophieren wie ein Pol, von dem es ständig betroffen wird, oder wie ein Gewicht, das es nicht heben kann, oder wie ein Widerstand, der unüberwindlich ist und dessen Überwindung, wenn sie einmal erreicht scheint, nicht die Zufriedenheit der nun vollendeten einen Wahrheit entstehen läßt, sondern vielmehr etwas wie Schrecken über die plötzlich fühlbare Leere.

Daher beginne ich meinen Vortrag zögernd. Ich soll sprechen von einer Welt, in der ich nicht zu Hause bin. Weder durch Praxis noch durch Amt bin ich legitimiert. Im Vergleich zum Theologen habe ich zu geringe Kenntnisse. Auch bin ich über die gegenwärtigen Bewegungen zu wenig informiert. Ich muß fürchten, die Dinge von außen zu sehen, wie ein Wanderer in einem fremden Lande. Die einzige Chance könnte sein, daß ein von außen Kommender auf weniger Beachtetes und doch Wesentliches aufmerksam würde.

Aber es bleibt etwas Ungemäßes. Wenn ich zu Ihnen zu sprechen wage, weil Sie mich aufgefordert haben, so bleibt doch bestehen: Der Philosoph soll dem Pfarrer und dem Theologen nicht dreinreden. Was Hegel und Schelling in dieser Hinsicht getan haben, muß warnen.

Nun ist heute eine merkwürdige Situation. Bultmanns Entmythologisierung ist durch die Breite und Erregung der Diskussion zu einem Ereignis geworden, das etwas zu tun hat mit der Mitte der Religion. Das schon kann dem Philosophen trotz seiner Ferne nicht gleichgültig sein. Zudem aber spricht Bultmanns Entmythologisierung eine Sprache, die bis an den Punkt, der zu nennen ist, im Raume der Philosophie stattfindet und daher philosophischer Kritik sich aussetzt. Beides reizt zu einer philosophischen Erörterung. Wenn ich die Grenzüberschreitung riskiere, so bitte ich um Ihr Wohlwollen, mir Behauptungen zu gestatten, für die bei der Kürze des Vortrags die Begründungen nur spärlich sind, mich fragend klopfen zu lassen an das, was ich selber nicht zu vertreten und in das ich nicht einzugreifen habe, obgleich es mich im Philosophieren auf das ernsteste angeht.

I. Bultmanns Forderung der Entmythologisierung gründet sich auf zwei Voraussetzungen: erstens auf seine Auffassung von moderner Wissenschaft, modernem Welt- und Menschenbild — diese bringt ihn zu seinen Verneinun-

gen so vieler christlicher Glaubensgegenstände. Zweitens auf seine Auffassung von Philosophie — diese ermöglicht ihm die Aneignung der nach seiner Meinung noch wahren Glaubensgehalte durch existentielle Interpretation, deren Begrifflichkeit in einer wissenschaftlichen Philosophie bereitliegen soll. Diese beiden Voraussetzungen sind wie zwei Säulen, auf denen das Gebäude seiner Thesen ruht. Beide Säulen scheinen mir nicht tragfähig.

1. Bultmann spricht von einem modernen Weltbild, dessen in sich geschlossene Kausalität keine Unterbrechung durch Wunder dulde, von dem modernen Menschenbild, das die Einheit des Menschen aufrechterhalte gegen vermeintliche Einbrüche durch Götter und Dämonen von außen. Dann spricht er auch grundsätzlich von der Denkungsart der Wissenschaft, die prüft und begründet. Was kann damit gemeint sein?

Entweder meint Bultmann eine heute durchschnittliche, unüberwindbare Auffassungsweise, die dem modernen Menschen eigentümlich ist. Das aber kann nicht stimmen. Denn die Auferstehung etwa war den Zeitgenossen damals so unglaublich wie den Menschen heute. Die Übertreibung des Unterschiedes des Geistes der Zeitalter verführt dazu, das Gleichbleibende, zum Menschen als solchem Gehörende zu übersehen, so den jederzeit lebendigen natürlichen Realismus und Materialismus. Gleichbleibend ist auch die Bereitschaft zum Glauben des Absurden. Auch diese ist heute nicht geringer als damals, nur hat dieser Glaube gegenwärtig zum Teil andere Inhalte, so etwa die Erwartung des Eintritts des endgültigen Glücks aller in der klassenlosen Gesellschaft durch Vollendung der Gewaltlosigkeit, die sie magisch herbeiführt — analog der Erwartung früherer Missionare, daß das Reich Gottes zugleich mit dem Weltende eintrete in dem Augenblick, da das Evangelium faktisch allen Menschen verkündet ist (gemäß einer biblischen Verheißung). Der absurde Glaube in neuerer Zeit von der Astrologie bis zur Theosophie, vom Nationalsozialismus bis zum Bolschewismus zeigt eine nicht geringere Macht des Aberglaubens als zu allen Zeiten. Dies Gleichbleibende der menschlichen Natur und die dabei mitwirkende Rationalität ist universell und hat mit moderner Wissenschaft nichts zu tun, wenn sie heute auch gelegentlich deren in Herkunft und Sinn nicht verstandene Ergebnisse benutzt.

Oder Bultmann meint in der Tat die eigentümlich moderne Wissenschaft, die etwas Neues in der Geschichte ist, das, beginnend seit dem Ende des Mittelalters, in sachlicher Entfaltung seit dem 18. Jahrhundert wirklich geworden ist. Diese Wissenschaft aber ist erstaunlicherweise heute ebenso von jedermann angerufen wie von wenigen gekannt, ja den meisten, sogar vielen Gelehrten, anscheinend auch Bultmann, der als historischer Spezialist in ihr mitarbeitet, in ihren Grundsätzen unbekannt. Sie hat etwa als ein entscheidendes Kennzeichen, daß sie auf ein Weltbild verzichtet, weil sie erkennt, daß dies unmöglich ist. Zum erstenmal in der Geschichte hat sie uns von Weltbildern befreit, während alle Zeitalter, auch das unsere in seiner Durchschnittlichkeit, in Weltbildern lebten. Sie macht ernst mit den Prinzipien, zwingend, allgemeingültig und methodisch zu wissen, weiß darum jederzeit ihre Grenzen, begreift die Partikularität all ihrer Erkenntnisse, weiß, daß sie nirgends das Sein erkennt, sondern Gegenstände in der Welt, die sie methodisch bestimmt, kennt ihre jeweiligen Bedingungen, weiß, daß sie keine Führung des Lebens bringen kann. Sie erreicht das neue, großartige

Wissen, das in griechischer Mathematik, Medizin, Geographie, Astronomie, Mechanik, politischer Einsicht nur in Ansätzen vorgebildet, aber nicht im ganzen und grundsätzlich als Geistesverfassung der Wissenschaftlichkeit und nicht in der gewaltigen Breite der Entfaltung durch Zusammenarbeit unablässig fortschreitend gewonnen wurde. Die sie bewährende Folge ist zum erstenmal, daß, was so eingesehen wird, von allen Menschen auf der Erde, die es fassen, wiederum als zwingend begriffen und in Besitz genommen wird. Das ist mit keiner Rationalität früheren Charakters, mit keiner Philosophie jemals so gelungen wie mit der Schärfe der methodischen Begrenzung und der Entschiedenheit der Spezialisierungen. Aber diese Wissenschaft hat in bezug auf Glaubensfragen keine auflösenden Konsequenzen, die nicht schon die frühere universale Rationalität gehabt hätte. Nicht als moderne Wissenschaft hat sie diese Konsequenzen, sondern nur dann, wenn sie als Wissenschaft nicht mehr grundsätzlich begriffen wird, was auch heute noch durchweg, sogar bei manchen spezialistischen Forschern, der Fall zu sein scheint. Denn diese Wissenschaft ist der Menge bisher zugänglich geworden nur in vermeintlich endgültigen Ergebnissen in bezug auf das Ganze der Dinge, diesen Verabsolutierungen und Verkehrungen, diesen vermeintlich wissenschaftlichen Weltbildern, die vielmehr den modernen Wissenschafts- aberglauben, nicht Einsicht in das Erkannte, in Sinn, Gehalt und Grenzen der Wissenschaft bedeuten.

Bultmann spricht von dieser Wissenschaft, einzelne traditionelle Wendungen aufgreifend, in ziemlich summarischer Weise: Er stellt etwa einfach als Gegenbegriffe mythisches und wissenschaftliches Denken auf, erklärt das wissenschaftliche Denken als präformiert im Arbeitsdenken — in beiden Fällen trifft er eine Teilwahrheit. Durchaus verfehlt er dagegen den Sinn der modernen Wissenschaft, wenn er behauptet: das eigentlich wissenschaftliche Denken entstehe in Griechenland durch die Frage nach der Arche, nach dem einheitgebenden Ursprung der Vielfältigkeit der Welt. Denn gerade diese Frage bleibt immer eine philosophische, durch Wissenschaft methodisch überhaupt nicht zu stellende und nicht zu beantwortende. Wissenschaftlich ist nur die Systematik unter jeweiligen hypothetischen Voraussetzungen und unter Führung einheitgebender Ideen, die wissenschaftlich nie das Ganze des Seins treffen können und deren Fragen nur dann wissenschaftlich sind, wenn sie Ansatzpunkte für echte methodische Untersuchungen zu ihrer Beantwortung geben. Durchaus falsch ist Bultmanns Satz: «Der Einheit der Welt im wissenschaftlichen Denken entspricht die Einheit des wissenschaftlichen Denkens selbst.» Das Gegenteil ist wahr.

2. Durch eine vermeintliche Wissenschaft, die vielmehr die durchschnittliche Aufklärung aller Zeiten ist, sieht Bultmann eine Fülle biblischer Glaubensgegenstände zerstört. Aber er will den Glauben nicht zerstören, sondern retten. Diese Rettung erfolgt durch das, was Bultmann die existentielle Interpretation nennt. Hierfür braucht er die Philosophie, die er wissenschaftliche Philosophie nennt. Diese Philosophie vollziehe das natürliche Selbstverständnis des menschlichen Daseins, dieses Daseins, dem es um sich selber geht, das, in Angst und Sorge, zum Tode lebt, endlich und bodenlos, geworfen in sein Dasein ohne ein Woher und Wohin, brüchig in sich, und so fort. Zu dieser Bultmannschen Philosophie ist zu sagen:

a) Sie bezieht sich ausdrücklich und faktisch ausschließlich auf Heideggers Buch «Sein und Zeit». Ob er dieses Buch in Heideggers Sinn verstanden hat, das hätte der Urheber dieser Philosophie zu entscheiden. Mir scheint ein wunderliches Verhältnis vorzuliegen. Heideggers Buch ist ein kompliziertes Gebilde: In Gestalt phänomenologisch objektivierender Analyse unter Aufstellung der Existentialien in Analogie zu den Kategorien wird ein Wissen in lehrbarer Form nahegelegt, erbaut wie eine Stahlkonstruktion. Aber der Antrieb des Ganzen ist nicht ein indifferentes Wissenwollen von etwas, das so ist, sondern eine Grunderfahrung des Menschseins, keineswegs die Grunderfahrung des Menschseins schlechthin als eine allgemeingültige. Sie verzichtet auf allen Glauben, nimmt in Entschlossenheit vor dem Nichts eine «moderne» Menschen ansprechende Haltung ein, berührt ahnungsvoll das Sein. Dadurch bekommt die Konstruktion Leben und Gewicht.

Diese Philosophie scheint mir in Zweideutigkeiten zu stehen. Sie denkt eine Existenzphilosophie, faktisch auf dem Boden Kierkegaards, Luthers, Augustins, aber sie denkt sie zugleich wissenschaftlich, phänomenologisch, objektivierend. Der Appell zum Selbstsein, Echtsein und Eigentlichsein, zur Einsenkung in die Geschichtlichkeit der eigenen zu übernehmenden Herkunft des Soseins, zum Ernst der Frage in der trostlosen Situation ist da wie in jener großen Überlieferung, deren Gehalte fallen gelassen sind in einem leer werdenden Ernst. Die Objektivierung zur Lehre aber macht das Ganze zugleich wieder unverbindlich, phänomenologisch neutral, lernbar und als Wissen anwendbar und damit philosophisch verkehrt. Daher konnten Psychiater die Existentialien zur Beschreibung von gewissen Anfällen, Zuständen und Dauerformen der Geisteskrankheiten benutzen, nicht ohne Erfolg in manchen auf diese Weise möglich werdenden Beschreibungen. Und daher kann Bultmann die Existentialien als eine vermeintlich wissenschaftliche philosophische Erkenntnis sowohl zur Exegese wie zur Aneignung biblischer Texte benutzen. Diese Anwendung wurde dadurch erleichtert, daß die Begriffe dieses Philosophierens selber schon ihre Herkunft aus biblisch fundiertem Denken hatten.

b) Die Beschränkung der Philosophie auf ein Buch von Heidegger und, wie ich vermute, das Mißverständnis dieses Buches durch Heraushebung seiner «wissenschaftlichen», objektivierenden, lehrmäßigen Seite bedeutet bei Bultmann faktisch seine Absperrung von aller Philosophie. Das zeigt sich in seinen Schriften auch sonst. Sooft Bultmann philosophiegeschichtliche Tatbestände bei seinen Forschungen berichtet, handelt es sich um Aussagen, die man referieren kann, um jenen Bestand vordergründiger Richtigkeiten historischer Wiedergabe, nicht um die Philosophie selber. Kein Hauch etwa kantischen oder platonischen Denkens scheint ihn berührt zu haben. Seine, übrigens Heidegger selbst, wie mir scheint, fremde Auffassung von Philosophie ist die der wissenschaftlichen Philosophie im Sinne der Professorenphilosophie des 19. Jahrhunderts oder der doxographischen Auffassung der hellenistischen Zeit. Wie brüchig müßte eine darauf begründete Theologie Heidegger erscheinen, wenn er sich dazu äußern wollte!

c) Wenn etwas in den Ansätzen des Philosophierens, die man heute trotz ihrer Verschiedenheit in Gesinnung, Form und Gehalt als Existenz-

philosophie zusammenfaßt, gemeinsam ist, dann ist es negativ der Durchbruch durch die wissenschaftliche Philosophie und positiv das Ergreifen eines Ernstes, der allem bloßen Wissen abgeht. Das nun ist verschleiert durch eine Unterscheidung, die der philosophischen Unechtheit wieder Einlaß gewährt, die Unterscheidung von existentialer Analyse und existentielltem Denken. Ich weiß nicht, ob Heidegger selber diese Unterscheidung schon gemacht hat — sie würde jener Zweideutigkeit entsprechen — oder ob erst Bultmann sie instaurierte. Die Folgen dieser Unterscheidung sind: Man will in wissenschaftlicher Objektivität mit existentialer Analyse erkennen, was nur existentiell einen Sinn haben kann. Existentialien vergegenständlichen, was nur in Signen Hinweis sein kann. Als allgemeingültiges Erkennen wird behandelt, was nur als Erwecken und Unruhigmachen Sinn hat. Es wird unverbindlich gewußt, was nur verbindlich im inneren Handeln vollzogen werden kann. Die Verantwortung für das Wort begnügt sich mit wissenschaftlich rationaler Verantwortung, statt für Gehalt und Wirkung einzustehen. Man gestattet sich als philosophisches «Bewußtsein überhaupt» zu reden, wo man nur als man selbst im Ernst reden darf. Man täuscht ein Wissen vor, wo alles auf jenen Grund ankommt, der nie gewußt wird und den wir seit Kierkegaard Existenz nennen. Es wird in begrifflichen Bestimmungen fixiert, was nur im transzendierenden Denken in Schritten geschehen kann, die Sinn nur haben in dem Maße, als sie in einem inneren Handeln Widerhall finden und Wirklichkeit in der Lebenspraxis des so Denkenden werden oder waren.

Weiter liegt in der Objektivierung zu gewußten Existentialien und zu wissenschaftlicher Philosophie die Folge eines neuen Dogmatismus, weniger der Begriffsgestalt als der Haltung: Eine moderne Weise der Verzweiflung findet ein Selbstverständnis ohne Transzendenz. Entschlossenheit als solche, ohne Gehalt, wird sich genug. Eine vermeintliche Erkenntnis davon, was wir sind oder sein wollen oder sein können oder vermeintlich nicht anders sein können, erzeugt eine neue Intoleranz der Denkungsart, nämlich Wahrheit überhaupt zu beanspruchen für das, was nur das eigene Dasein ist, das sich als das moderne, der Zeit gemäße fühlt. Von daher kommt eine Neigung mancher revoltierender, ihre Bodenlosigkeit im Nichts verabsolutierender Menschen, nicht etwa aus einem wissenschaftlichen Fortschritt einer wissenschaftlichen Philosophie.

Das letztere meint Bultmann, während er der vorher charakterisierten Neigung fernsteht. Daher wird bei ihm das Philosophieren in Heideggers Buche «Sein und Zeit» in dem einen Sinn einer wissenschaftlich allgemeingültigen Erkenntnis vom Menschsein isoliert. Dieser Sinn mag dem Buche selber schon eigen sein, aber beiläufig und nicht eindeutig. Losgelöst und indifferent gemacht, wird dieses Denken zu einem Werkzeug denkenden Aneignens der existentiellen Sätze der Bibel durch existentielle Auslegung. Es ist ein täuschendes Werkzeug. Es macht jedenfalls, so aufgefaßt, blind für Philosophie. Was es für die Bibel leistet, sehe ich mit Zweifeln. Woher kommt es, daß das, was bei Heidegger Ton hat, bei Bultmann so tonlos wird? Mir scheint, von Bultmanns Wissenschaftsvorurteil in bezug auf die Möglichkeit der Philosophie, seinem Wissenschaftsaberglauben in der Philosophie.

Existentielle Analyse gibt es nicht, weder als wissenschaftliche Erkenntnis noch als ernsthafte Aneignung. Sie ist, wenn sie philosophisch ist, niemals wissenschaftlich neutral, nie allgemeingültig, sondern sogleich existen-

tiell: Sprache aus dem Ernst für den Ernst, aus der Ergriffenheit für den Erreichbaren, mit der Verantwortung nicht für wissenschaftliche Richtigkeit, die hier nicht zu suchen und nicht zu finden ist, sondern für die Wahrheit dessen, was ich darin will und vollziehe und bin und auf das ich andere zur Antwort anrufe. Die philosophische Sprache hat die Verantwortung für das, wohin ihre Gedanken zielen, was durch sie im inneren Handeln aus mir wird und welche Folgen im äußeren Handeln und in konkreten Entscheidungen und im alltäglichen Leben daraus entspringen. Diesem Ernst entziehe ich mich durch jene Unterscheidung von existential und existentiell für den Bereich solchen Sprechens. Sie ist keine kritisch klärende, sondern eine ins Unverbindliche verführende Unterscheidung. Sie lähmt, statt zu erwecken. Sie bringt ins endlose Weiterreden ohne Fortschritt. Sie gibt dem so Gesagten einen hohlen Ton.

II. Wenn ich gewagt habe, Bultmanns Positionen als wissenschaftsfremd und philosophiefremd zu kennzeichnen, habe ich dann nicht mindestens übertrieben? Hat nicht die Philosophie noch eine andere, bei meinen Erörterungen vergessene Aufgabe, nämlich die Erhellung und kritische Begrenzung all unserer Wissens- und Glaubensweisen? In der Tat hat gerade hier Bultmann durch seine Auffassung von Mythen, vom Wissen und Glauben den Raum sichern wollen, in dem der Glaube möglich ist. Diese philosophische Aufgabe betrifft nicht den Gehalt, sondern die Denkform. Die Entmythologisierung soll durch Aufweis einer geschichtlich überholten, heute falschen Denkform den Glauben von dieser Form befreien. Es handelt sich um jenes Feld philosophischer Arbeit, das durch Plato zuerst angebaut, seit Kant transzendental genannt wurde und heute mannigfach, so auch unter dem Titel einer Erhellung der Weisen des Umgreifenden, betrieben wird. Die hier vollzogene Besinnung hat, im Unterschied zu der eigentlichen, die Gehalte zeigenden philosophischen Spekulation, einen Charakter, der der wissenschaftlichen Erkenntnis durch die Art des Anspruchs auf Allgemeingültigkeit verwandt ist, aber diese doch nicht erreicht.

Wiederum beschränke ich mich auf einige Thesen:

1. Alles, was für uns wirklich ist und was wir wirklich sind, ist in unmittelbarer Erfahrung gegenwärtig. Diese Erfahrung aber ist unmittelbar und geradezu auf keine Weise in ihren hohen Augenblicken oder ihrer Verarmung, in ihrer Konzentration eines Lebens oder ihrer Zerstreuung, sie ist überhaupt nicht als Zustand zu fassen. Sie bleibt die Stätte aller Verwirklichung, ohne daß diese Stätte selber als ein Ganzes und als Gegenstand erkennbar wäre. Aber wir stellen bei allem, was behauptet wird, die Frage, ob und wie sein Gehalt für uns wirklich ist, eine Frage, die nicht rational, sondern durch diese Wirklichkeit selber an dieser Stätte beantwortet wird. Ohne solche Antwort bleibt leeres Gerede.

Diese Stätte ist der Ort, wo ein Bewußtsein auf Gegenstände gerichtet ist, die es sich gegenüber stellt und meint. Alle Helligkeit, alles Denken und Sprechen ist in dieser Spaltung dessen, der denkt, und des Gegenstandes, den er denkend meint, von Subjekt und Objekt. Diese Spaltung ist der lichte Kamm der Welle, der getragen wird von einem tiefen Grunde, oder ist die Flamme, die in der Spaltung des Bewußtseins genährt wird durch den Zu-

strom aus dem unerschöpflichen Umgreifenden. Bleibt die Nahrung aus, verschwindet der Grund, ist bloß noch die Spaltung eines die Gegenstände meinenten Bewußtseins da, so ist es wie ein Rascheln abgefallener, vertrockneter Blättermassen, die die Sprachhülsen eines Gewesenen durcheinanderwirbeln und in äußerlichen Ordnungen jeweils einen Schein von Bestand aufzutreten lassen in der Endlosigkeit des beliebigen Anderswerdens.

Das Bewußtsein und seinen Grund in dem ganzen Umfang der Möglichkeiten zu erfassen, versucht die Philosophie etwa in der Aufstellung der Erkenntnisstufen von der Sinnlichkeit bis hinaus zum übersinnlichen Anschauen der Gottheit (Antike und Mittelalter) oder etwa in der Erörterung der Vermögen des menschlichen Gemüts, nämlich des Denkens als Gegenstandserfassens, des Wollens als Verwirklichens, des Fühlens als Inneseins seines Zustandes (Kant) oder etwa in der Erhellung der Weisen des Umgreifenden, in denen die Spaltung von Subjekt und Objekt stattfindet, von ihm gleicherweise auf der subjektiven und objektiven Seite erfüllt; so als Dasein in seiner Umwelt, als Bewußtsein überhaupt mit seiner Gegenstandswelt, als Geist mit seiner Gestaltenwelt, als Existenz mit ihrer Transzendenz. Wenn auf jedem dieser Wege die Stätte der Gegenwärtigkeit in ihrem ganzen Umfang durchschritten wird, dann wird das in die Weisen des Umgreifenden Unterschiedene in seiner Einheit hell, nämlich im Ineinanderspiel und Widerspiel der Weisen des Umgreifenden, ihrer Untrennbarkeit voneinander, ihrem Sichtreffen im Bewußtsein überhaupt, und wird als Ganzes wiederum benannt als Mensch, als Vernunft oder, wenn das, was an dieser Stätte gegenwärtig sein kann, benannt wird, als das Sein, als Gott, als das Umgreifende alles Umgreifenden.

Eines ist allen diesen philosophischen Untersuchungen gemeinsam: Sie versuchen etwas wissenschaftlich Unmögliches in ihrer doch der Wissenschaft sich annähernden Form. Sie sprechen von etwas, das Grund aller Gegenständlichkeit, selber aber nicht Gegenstand ist. Sie heißen darum seit Kant transzendental. Sie transzendieren nicht gleichsam nach vorn, über alle Gegenstände hinaus zu einem Dahinterliegenden, sondern gleichsam zurück, über alles gegenständliche Bewußtsein hinaus in den Grund der Möglichkeit des so mannigfachen Gegenstandseins. Daher das Unangemessene aller Sätze, die doch in solchen Untersuchungen ihren Sinn haben.

Wir können nicht anders denken als in der Weise, daß uns etwas zum Gegenstand wird. Bewußtsein haben, heißt in jener Helle leben, die durch die Spaltung von Ich und Gegenstand ermöglicht wird. Es heißt aber auch, in diesem Gefängnis leben der Spaltung des Ichs von einem gegenständlich Gewußten. Wir möchten es durchbrechen, indem wir uns dieser Spaltung in der Reflexion bewußt werden. Dann sehen wir, daß es immer schon durchbrochen ist, wo Menschen im Ernst leben. Die Gegenständlichkeit ist eine Weise, in der das Umgreifende hell wird, das im bloßen Gegenstand verloren ist. Die Ungegenständlichkeit des Umgreifenden wird gegenwärtig in der Weise der Vergegenständlichung der jeweils eigentümlichen Weise des Umgreifenden: als Objektivität, die nur Sinn hat, wenn sie von der zugehörigen Subjektivität getragen wird. So ist Leibhaftigkeit des Gegenstandes für das Dasein, ist logische Gegenständlichkeit für das Bewußtsein überhaupt. So ist aber auch der Mythos, als Leibhaftigkeit der Transzendenz, für Existenz, für die er doch Chiffer ist und in der bloßen Leibhaftigkeit verschwindet.

Nicht Vergegenständlichung ist ein berechtigter Vorwurf (denn nichts wird hell ohne Vergegenständlichung), sondern falsche Vergegenständlichung. So ist für ein Denken der Transzendenz in der Seinsspekulation der Gegenstand so da, daß er doch erst im Zusammenbruch seines Gegenstandseins durch die Gedankenbewegung gegenwärtig werden läßt, was gemeint war. So wird gegenständlich Gedachtes zu Signen möglicher Existenz, die als Existentialien eines objektiv Gemeinten ihren eigentlichen Sinn verlieren. Immer ist die Frage, wie wir die unumgängliche Gegenständlichkeit ergreifen und zugleich in ihrer Unangemessenheit erfassen, und wie wir sie von der falschen Vergegenständlichung unterscheiden.

Das nun sind mühevoll und in der Durchführung umfangreiche Untersuchungen der Philosophie. Auf Grund eines philosophischen Bewußtseins, das sich in solchen Untersuchungen geklärt hat, erlaube ich mir nun einige Bemerkungen zu Bultmanns Thesen.

2. Bultmann unterscheidet mit einer auf Aristoteles zurückgehenden Tradition Mythos und Wissenschaft. Er hält das mythologische Denken für Sache einer Vergangenheit, die durch das wissenschaftliche Denken überwunden ist. Sofern aber im Mythos ein Gehalt verborgen ist, der diese nur dem damaligen Zeitalter gemäße Sprache fand, ist er zu übersetzen. Der Mythos ist zu interpretieren und so unter Abwerfung des mythischen Gewandes in gegenwärtig gültige Wahrheit zu bringen.

Diesem Gedanken widerspreche ich. Mythisches Denken ist nicht vergangen, sondern uns jederzeit eigen. Allerdings ist der Begriff des Mythos keineswegs eindeutig. Er enthält folgende Momente:

1. Der Mythos erzählt eine Geschichte und bringt Anschauungen im Unterschied von Denken in Allgemeinbegriffen. Der Mythos ist geschichtlich in der Gestalt seines Denkens wie in seinem Inhalt. Er ist nicht Einkleidung eines Allgemeinen, das dann besser direkt, als Allgemeines, in Gedanken gefaßt würde. Er erklärt durch geschichtliche Herkunft im Unterschied von Erklärung durch eine in allgemeinen Gesetzen begriffene Notwendigkeit.

2. Der Mythos behandelt heilige Geschichten und Anschauungen, Göttergeschichten im Unterschied von bloßen Daseinsanschaulichkeiten.

3. Der Mythos ist Bedeutungsträger, aber von Bedeutungen, die nur in dieser seiner Gestalt ihre Sprache haben. In mythischen Gestalten sprechen Symbole, deren Wesen es ist, nicht übersetzbar zu sein in eine andere Sprache. Sie sind nur in diesem Mythischen selber überhaupt zugänglich, sind unersetzlich, unüberholbar. Ihre Deutung ist rational nicht möglich, vielmehr geschieht ihre Deutung durch neue Mythen, durch ihre Verwandlung. Mythen interpretieren einander.

Wie dürftig und spracharm unser Dasein, wenn mythische Sprache nicht in ihm gilt! und wie unwahr, wenn die unumgängliche mythische Denkweise mit albernem Inhalten erfüllt wird. Die Herrlichkeit und das Wunder der mythischen Anschauung muß gereinigt, aber nicht abgeschafft werden. Entmythologisierung ist fast ein blasphemisches Wort. Es ist nicht Aufklärung, sondern Aufklärlicht, die das Wort Mythos so entwerten kann. Hört die Pracht des Sonnenaufgangs auf, eine leibhaftige, immer neue, beschwingende Wirklichkeit zu sein, eine mythische Gegenwart, auch wenn wir wissen, daß wir mit der Erde uns bewegen, also vom Aufgang keine

Rede sein kann? Hört das Erscheinen der Gottheit auf dem Sinai, im Dornbusch auf, ergreifende Wirklichkeit zu sein, auch wenn wir wissen, daß im Sinne raum-zeitlicher Realität hier menschliche Erlebnisse stattgefunden haben? Entmythologisieren, das würde bedeuten, ein Grundvermögen unserer Vernunft zum Erlöschen zu bringen. Aber in dem Entmythologisierungsdrang steckt doch eine halbe Wahrheit von der echten Aufklärung her:

a) Mit der Wahrheit des mythischen Denkens geschieht eine Verkehrung durch alle Zeiten bis heute: die Verwandlung der mythischen Chifferschrift in materielle Realität ihres Inhalts; die Berührung mit eigentlicher Wirklichkeit durch deren einzige Sprache gleitet ab in den Materialismus der Handgreiflichkeit und Brauchbarkeit. Daher hat alle Zeit und hat auch Bultmann wieder recht, wenn er Leibhaftigkeitsbehauptungen in bezug auf Dinge in der Welt bestreitet, die unserem ganz anderen realen Wissen zugänglich sind, das in der modernen Wissenschaft seine Entfaltung, Bestimmtheit und Klarheit in der Begrenzung erfahren hat. Ein Leichnam kann nicht wieder lebendig werden und aus dem Grabe steigen. Historische Berichte sich widersprechender Zeugen mit spärlichen Angaben können nicht eine historische Tatsache erweisen. Wegen unseres durchschnittlichen Materialismus wird die Abgleitung mythischer Chiffersprache in die Auffassung garantierter und garantierender Leibhaftigkeit immer wieder stattfinden, wie sie schon bei den ersten Christen und überall sonst in der Welt stattgefunden hat. Diese Verkehrungen kritisch aufzuheben wird eine Aufgabe für alle Zeiten bleiben. Die Erfüllung dieser Aufgabe mag Bultmann einen Augenblick Entmythologisierung nennen und trifft damit etwas Wahres: die Verdinglichung, die transparenzlose Leibhaftigkeit einer vermeintlichen Realität in ihrer Falschheit zu zeigen.

b) Die Forderung aber bleibt nur dann recht, wenn sie im Gegenzug zugleich die Verwirklichung der mythischen Sprache vollziehen lehrt. Nicht Vernichtung, sondern Wiederherstellung der mythischen Sprache ist der Sinn. Denn sie ist Sprache jener Wirklichkeit, die selber nicht empirische Realität ist, der Wirklichkeit, mit der wir existentiell leben, während unser bloßes Dasein sich ständig an die empirische Realität verlieren will, als ob diese allein schon die Wirklichkeit selber sei. Das Recht zur Entmythologisierung hat nur, wer die Wirklichkeit in der Chiffersprache des Mythischen um so entschiedener festhält.

Die eigentliche Aufgabe ist daher nicht, zu entmythologisieren, sondern das mythische Denken in der Vergewisserung der Wirklichkeit rein zu gewinnen, in dieser Denkform anzueignen die wundersamen mythischen Gehalte, die uns sittlich vertiefen, menschlich erweitern, indirekt aber uns der Hoheit des von ihnen niemals erfüllten, sie alle übersteigenden Gottesgedankens bildloser Transzendenz näherzubringen.

Um dem mythischen Denken im eigenen Leben legitime und unersetzliche Wirkungsmacht zu geben, sind zwei kritische Gedanken notwendig.

Der erste sagt: Wenn die mythische Sprache geschichtlich ist und daher ihre Wahrheit ohne Anspruch auf Allgemeingültigkeit eines Wissens bleibt, so vermag sie gerade dadurch der Geschichtlichkeit der Existenz mitzuteilen, was für diese einen unbedingten Charakter gewinnen kann. In der Aussag-

barkeit bleibt bedingt und historisch relativ, in der Objektivität bleibt schwebend, was für den darin Denkenden ein Unbedingtes gegenwärtig erhellt. Es gehört zu den Grundeinsichten philosophischer Selbstbesinnung, daß die Wahrheit, die allgemeingültig für alle ist, nur relativ auf dem Standpunkt des Bewußtseins überhaupt gilt und existentiell gleichgültig ist, daß dagegen die existentielle Wahrheit, die identisch mit dem sie Denkenden wird, so daß er in ihr lebt und stirbt, gerade darum geschichtlich sein muß und in der Aussagbarkeit nicht allgemeingültig für alle werden kann. Das Recht, im Mythischen zu leben, hat nur, wer die Unbedingtheit geschichtlicher Existenz, die sich darin hell wird, nicht verwechselt mit der Allgemeingültigkeit eines Inhalts, der als Behauptung von einer Realität als gültig für alle auftritt. Auch wäre diese überlieferte Wirklichkeit verloren, wenn sie aufgelöst würde in allgemeine philosophische Ideen.

Wo aber mythische Sprache im Augenblick unbedingten Entschlusses zur Geltung gelangt, ist nicht vor auszusehen. Sie zu lernen, in der Anschauung zu eigen zu machen, bedeutet nur Möglichkeit und Vorbereitung. Aber schon dies geschieht geschichtlich. Sich der eigenen Herkunft der Geschichtlichkeit anzuvertrauen bedeutet für uns die größere Nähe von Bibel und Antike trotz aller Neigung zu den asiatischen Gehalten.

Der zweite kritische Gedanke bringt alle mythischen Bilder in die gehörige Schwebelage durch die selber biblische Forderung: Du sollst dir kein Bild und Gleichnis machen. Alles Mythische ist eine Sprache, die verblaßt vor der Transzendenz der einen Gottheit. Wenn wir in der mythischen Sprache als Chiffersprache erblicken, hören, denken, wenn wir keine konkrete Vergewisserung ohne solche Sprache anschaulich machen können, so dürfen wir doch zugleich wissen: Es gibt keine Dämonen, es gibt keine magisch-kausale Wirkung, es gibt keine Zauberei. Darum bleibt doch nicht weniger ein begleitendes und ergreifendes Bild: wie die drei Engel den Abraham besuchen, wie Moses die Gesetzestafeln empfängt, wie Jesaias in der Vision nicht Gott selber, aber seine nächste Erscheinung sieht, wie Gott im Donner den einen, in dem leisen Wehen den andern anspricht, wie Bileams Eselin es besser sieht als ihr Reiter, wie der Auferstandene abwehrend sagt: *noli me tangere*, wie er zum Himmel fährt, wie der Heilige Geist die Gläubigen ergreift, und so fort ins Unendliche.

Nun sind die drei Trennungen: von Leibhaftigkeit und Chiffersein, dann von mythischen Gehalten und transzendente[m] Gott, schließlich von unbedingter Geschichtlichkeit und bedingter Allgemeingültigkeit, nur dem philosophisch erhellten Bewußtsein eigen. Ursprünglich kann eines sein, was wir so trennen, und wird es wieder, wo es wirkendes Leben ist. Daher ist dem philosophisch Naiven Leibhaftigkeit und Charakter der Chifferschrift nicht getrennt. Es gibt eine fromme Anschauung dieser Leibhaftigkeit, als ob sie auch empirische Realität sei. Die Frömmigkeit zeigt sich darin, daß die Konsequenzen eines materialistischen, magischen, nutzenden Mißbrauchs solcher Leibhaftigkeit wie selbstverständlich ausbleiben. Dagegen gibt es eine unfromme, materialistische Anschauung der mythischen Leibhaftigkeit als einer greifbaren Realität, der der Charakter der Chiffer verlorengeht und die damit erst Aberglaube wird.

c) Die wesentlichste und große Aufgabe aber ist für jeden, der das Feld mythischen Denkens betritt, innerhalb dieses Denkens zu ringen um das für

wahr Geglaubte. Mythos steht gegen Mythos, nicht in rationaler Diskussion, nicht notwendig mit dem Ziel der Vernichtung des anderen, sondern im geistigen Kampf. Dieser Kampf wird unredlich, wenn er den gegnerischen Gehalt in der Veräußerlichung sieht und wenn er gar an ihm die mythische Denkform bekämpft, die er für die Gestalt des eigenen Glaubens verleugnet. Der Kampf ist nur offen und erhellend, wenn er aus dem Ursprung gegen den Ursprung sich richtet. Aus dem Zustand, in den der Mensch durch eine bestimmte mythische Anschauung gerät, wehrt er sich, an solchem Zustand teilzunehmen, oder bejaht sich in ihm. Er erblickt die Folgen für das Tun und Sichverhalten. Aber er kann nicht, was er für sich verwirft, für alle verneinen. Er wird für den andern gelten lassen, was er selbst nicht annimmt. Es handelt sich um existentielle Wahrheit, die nur im mythischen Denken geistig wirksam wird, ohne Mythik aber außerhalb unseres Horizontes bliebe.

So erwächst die Kraft aus dem Bibellesen nicht dem gleichmäßig folgenden Gehorsam gegen die Texte, sondern durch die Teilnahme an den Gehalten, die der Lesende abstößt oder aneignet. Er gerät mit den mythischen Inhalten in Zustände, die er dadurch als Möglichkeiten erfährt, er sieht die Gehalte in den Bildern, die ihm gegeneinander treten, sich in Stufen der Wesentlichkeit ordnen und die alle über sich hinaus weisen ins Bildlose. Nicht rationale Erkenntnis, sondern existentielle Erhellung im Raum der sich widersprechenden, der polaren, der sich ergänzenden und der sich ausschließenden Möglichkeiten der Bibel setzt sich um in Antrieb und Abwehr. Die Bibel ist ein für uns bevorzugter Ort dieses Ringens, ein anderer die griechischen Epen und Tragödien, ein anderer die heiligen Bücher Asiens.

Nicht Übersetzung, nicht Umdeutung, nicht Interpretation durch ein begrifflich Allgemeines — dies alles, seit dem Altertum geübt, mag auch beiläufig einen beschränkten Sinn eigentümlicher Aneignung haben —, sondern Eintreten und Verweilen in der mythisch anschaulichen Gegenwärtigkeit lehrt den Vollzug der klärenden Kämpfe, in denen kein Besiegter vernichtet wird, sondern als abgewiesene Möglichkeit gekannt bleibt.

Bei Bultmann nun meine ich ein Ergebnis solchen Ringens um die Wahrheit biblischer Gehalte gegen andere biblische Gehalte wahrzunehmen, dem ich nicht folge. Hier liegt der entscheidende Punkt des Für oder Wider. Bultmann, der als Forscher für alle Teile der Bibel interessiert ist und für das Neue Testament überall durch bedeutende Forschungen die historische Erkenntnis vermehrt hat, scheint als Theologe ganz anders, nämlich in seiner Wertschätzung klar und bestimmt. Gegenüber dem Alten Testament ist er fast gleichgültig. Das Studium der Synoptiker zeigt ihm, daß wir von Jesus historisch wenig wissen und daß ungemein viele Inhalte dieser Bücher Allgemeingut der noch nicht christlichen Umwelt waren. Dagegen findet sich die höchste Schätzung bei ihm für Paulus und das Johannesevangelium. Die Offenbarung liegt für ihn nicht in einem historisch kennbaren Jesus, sondern in einem aus den späteren Texten hörbaren und in diesen selber gemeinten Heilsgeschehen, das die Jünger und Apostel konzipiert haben. Dabei liegt das Gewicht auf dem mythischen Gedanken von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, diesem für unser Philosophieren fremdesten Gedanken. Bultmann neigt als gläubiger Leser des Neuen Testaments zu der in diesen Büchern ausgesprochenen Theologie, dagegen weniger oder gar nicht zur Lebenswirklichkeit des Neuen Testaments. Der spiritualisierte Christus des

Johannesevangeliums, wie ein Märchenzauber auf Goldgrund, etwas in seiner Weise vielleicht Schönes und Fesselndes, scheint uns an Gehalt außerordentlich viel geringer als die Wirklichkeit Jesu bei den Synoptikern. Darauf kommt es Bultmann nicht an. Er ist wenig berührt von der Absurdität des gnostischen Mythos im Johannesevangelium, den er als solchen doch erstmalig klar erkennt, aber als Überwindung des Mythos versteht. Er ist trotz seiner eingehenden Interpretation kaum berührt von der Tatsache des ersten christlichen mythisch gegründeten Antisemitismus in diesem Evangelium, der weder bei Paulus noch bei den Synoptikern da ist und selber ein Zeichen ist für die Glaubensweise des Verfassers dieses Evangeliums der Liebe. Die Auswahl, Betonung, Wertschätzung, Rangordnung und Verwerfung der besonderen in der Bibel vorkommenden Gehalte läßt sich nur klären durch den Kampf innerhalb der mythischen Anschauungsweise selber, die wir heute wie jederzeit zu vollziehen vermögen und faktisch vollziehen.

3. Bultmann hat sein Denken unter den Titel «Glauben und Verstehen» gebracht. Verstehen ist Thema fast aller seiner Erörterungen: Exegese des Neuen Testaments ist sein Arbeitsgebiet, «existenziale» Interpretation die Form der verstehenden Aneignung. Der Glaube wird vorausgesetzt und selber erst in seinem Wesen herausgebracht durch das Verstehen, nämlich als Glaube an das Heilsgeschehen, nicht als Glaube an die leibliche Auferstehung. Er begründet sein Glaubensverstehen mit den Texten — durch Überordnung des Sinns der Johanneischen und Paulinischen Schriften über die synoptischen —, und er versteht die Texte durch seinen Glauben. Das ist der unausweichliche hermeneutische Zirkel in allem Verstehen, aber hier in einer besonderen Gestalt vermöge des absoluten Glaubensanspruchs. Den Begriff «Verstehen» nun gebraucht Bultmann in der Selbstverständlichkeit eines Sinns, bei dem mir Entscheidendes vergessen scheint.

Unmittelbare Wirklichkeit enthält in eins, was wir in der Reflexion kritisch scheiden und was im erfüllten Leben wieder als ein untrennbares Ganzes da ist: sinnhaftes Angesprochenwerden und sinnfremdes Geschehen, persönliches Wirken und Fordern und Helfen des Du und unpersönlicher Widerstand. Unterworfenwerden und Materialwerden oder Übermächtigwerden der Dinge, dunkle Mächte und klare Ursachen, Wahrnehmbares und Zugrundeliegend-Gedachtes, Stimmungen und kalte Notwendigkeit. Was in solchen kritischen Scheidungen der unmittelbaren Wirklichkeit liegt, erörtern wir näher in bezug auf den Sinn von «Verstehen».

a) Im Erfassen der Wirklichkeit unterscheidet man: Erklären und Verstehen. Was von außen als das schlechthin Andere gesehen wird, das heißt Natur und wird erklärt als ein Geschehen unter Gesetzen. Was von innen als das Andere, aber Verwandte wahrgenommen wird, heißt Seele oder Geist oder Person, und dieses wird verstanden als Sinnzusammenhang. Faktisch, soweit empirische Forschung möglich ist, ist Gegenstand des Erklärens die Natur, der Kosmos, die Materie, das bewußtlose Leben, ist Gegenstand des Verstehens der Mensch und die Inhalte seiner geistigen Geschichte.

b) In einem weiteren und allumfassenden Sinn nennen wir Verstehen jede Weise, in der wir denkend Wirklichkeit gegenwärtig haben. Jede Weise des Auffassens, ob der Natur oder des Menschen, der Mächte, der Götter,

Gottes, heißt Verstehen. Es gibt nichts anderes als Verstehen. Naturverständnis, Selbstverständnis, Gottesverständnis und so fort, alles ist Verstehen. Verstehen ist die Weise der Gegenwart des Seins, das wir sind. Dieses ist die Wirklichkeit und Wirkungsmacht dieses Verstehens selber.

Davon verschieden ist nur eines: daß wir das irgendwo von irgendwem Verstandene nachträglich noch einmal verstehen können, ohne selber wirklich darin und dabei zu sein. Wir können Cäsar verstehen, ohne Cäsar zu sein (Simmel), wir können Kunstwerke verstehen, ohne sie selbst hervorzubringen, wir können wissenschaftliche Erkenntnisse verstehen ohne eigenes Erkennen. In diesem Sinne verstehen wir nicht nur, sondern *verstehen das Verstandene* (Böckh: Erkennen des Erkannten). Dies Verstehen des Verstandenen vollzieht in großem Stile die Philologie und die durch sie mögliche Geistesgeschichte, die Mythengeschichte, Religionsgeschichte, Kunstgeschichte, Sprachgeschichte, Literaturgeschichte, Staats- und Rechtsgeschichte, Philosophiegeschichte.

Was wir in den Wissenschaften als Verstehen dem Erklären gegenüberstellen, ist also dieses Verstehen des Verstandenen, nicht das ursprüngliche Verstehen. Das ursprüngliche Verstehen ist die Wirklichkeit des Verstehens selber, ist im Besitze seiner selbst und des Verstandenen; das Verstehen des Verstandenen ist im Blick auf jene Wirklichkeit ihr selbst in der Blässe der eigenen Wirklichkeit fern. Das ursprüngliche Verstehen entscheidet gut und böse, wahr und falsch, schön und häßlich; das Verstehen des Verstandenen steht dem in einem Abstand der eigenen Unverbindlichkeit gegenüber und unterscheidet nur richtig und unrichtig im Treffen oder Nichttreffen des einst in der Wirklichkeit gemeinten Sinns. Das ursprüngliche Verstehen vollzieht in jedem Augenblick Wertungen; das Verstehen des Verstandenen suspendiert die eigenen Wertungen, je richtiger es wird (Max Weber).

c) Diese anscheinend klare Unterscheidung ist aber in der Tat nicht eine reine Scheidung zweier Gebiete, sondern Ausdruck einer Spannung, in der der Wille zur maximalen Helligkeit im Verstehen des Verstandenen methodisch vorübergehend jene Suspension der Wertungen versucht, obgleich das wertende Dabeisein faktisch die Quelle aller Einsicht im Verstehen bleibt.

Die Schwierigkeit machen wir deutlich an dem geisteswissenschaftlichen Verstehen als empirischer Wissenschaft. Geisteswissenschaft ist erstens gebunden an Dokumente, Zeugnisse, Werke, Sprachen in Raum und Zeit, an das sinnlich jetzt Gegenwärtige, das aus der Vergangenheit oder aus der Ferne mir vor Augen ist, sie ist zweitens gebunden an mein Verstehenkönnen. So wie sinnliche Wahrnehmung in der Naturwissenschaft das Vermögen der Sinnesorgane voraussetzt, so das Verstehen in der Geisteswissenschaft darüber hinaus das Vermögen verstehender Anschauung. Hier wird nun der eben so einfach behauptete Tatbestand, wir könnten Cäsar verstehen, ohne Cäsar zu sein, vielmehr zur Frage: Wie ist das möglich? Wie verhält sich das Verstehen des Verstandenen als wirklichkeitsloses Verstehen zu dem ursprünglichen wirklichen Verstehen? Wie verhält sich Verstehen des Verstandenen zu einer Aneignung des Verstandenen in eigener Wirklichkeit? Daß für beide Weisen des Verstehens, des ursprünglichen und des verstehenden Verstehens, dasselbe Wort gebraucht wird, ist ein Hinweis, daß ein Zusammenhang beider besteht.

Wiederum haben wir zwei Wege zu trennen als grundsätzlich auf verschiedene Ziele gerichtet.

Die scheinbar klare Scheidung zwischen Verstehen und Verstanden wird aufgehoben in dem ursprünglichen Verstehen selber, das aus dem schon Verstandenen sich entzündet. Es ist das Wesen des Geistes, sich im Rückbezug auf sich selbst hervorzubringen. Er nährt sich aus dem Verstandenen in seinem ursprünglichen Verstehen, er selber ist Geschichte. Ist Geist durch Überlieferung. Er fängt nie an, wenn er ursprünglich ist. Er hat stets schon Voraussetzungen des Verstandenen (Hegel). Dieses ursprüngliche Verstehen auf dem Grunde des Verstehens des Verstandenen verwandelt, eignet an, aber kennt nicht den Maßstab, richtig zu verstehen, was vor ihm im Verstehen gemeint war. Oder er gibt sich den Anspruch, den Autor besser zu verstehen, als er sich selbst verstand (der Satz stammt von Kant, der es aber von den Lesern seiner Werke erwartet).

Dagegen steht der andere Wille, der nur verstehen will, was verstanden wurde, nur wissen will und richtig treffen will, was faktisch gemeint war im Gedachten, Geglaubten, dichterisch und künstlerisch Geschaffenen. Er läßt sich nicht abbringen von dem Ziel richtiger Erkenntnis vorgefundenen Geistes durch die für den Historiker gefährliche, für den Theologen oder Philosophen sinnvolle Wendung: Man solle verstehend herausheben, was an sich in der Sache lag. Er will vielmehr empirisch möglichst zwingend zeigen und rein herausheben, was faktisch gemeint war.

Nun gibt es im ursprünglich Verstandenen wahr und falsch, gut und böse, schön und häßlich. Soweit der Spätergekommene im eigenen ursprünglichen Verstehen es besser weiß, kann er um so klarer das einst wirklich Gemeinte überblicken und dann das Irren als empirischen Befund gewesener geistiger Wirklichkeit zeigen. Dies gilt jedoch eindeutig und klar nur von wissenschaftlicher Erkenntnis. Überall sonst geschieht kein Überblicken, das sich in besserem Wissen und besserem Rechte dünken dürfte. Vielmehr liegt das Unersetzliche des ursprünglichen Verstehens, das aus der Vergangenheit zu uns spricht, darin, daß es unerschöpflich ist. Wo das nicht der Fall ist, hat es kein eigentliches Interesse, sowenig wie erledigte wissenschaftliche Irrtümer. Das hinzukommende Verstehen des Verstandenen steht daher, wo es unüberbietbar Ursprüngliches vorfindet, wohl im Ringen mit dem Vergangenen, aber ohne absolut gültigen Maßstab. Dieses Ringenkönnen wird nur suspendiert (das heißt aber keineswegs ausgelöscht), wenn die historische Wirklichkeit als solche empirisch verstanden werden soll.

Dieses reine, von sich selbst absehende Verstehen des Verstandenen ist also nicht ein Vorgang passiven Abbildens. Es fordert die Möglichkeit eigenen ursprünglichen Verstehens, dessen Aktivität nur suspendiert ist. Daher ist das Verstehenkönnen in den Geisteswissenschaften individuell begrenzt, nicht gleichermaßen bei jedem vorauszusetzen wie die biologische Gegenwart der Sinnesorgane bei allen Gesunden. Die Begrenzung des Verstehenkönnens beschränkt die zwingende Mittelbarkeit der Geisteswissenschaften, bringt in sie den Zug scheinbarer Nichtallgemeingültigkeit und läßt den großen geisteswissenschaftlichen Leistungen in viel höherem Maße als den naturwissenschaftlichen den persönlichen Charakter.

Verstehenkönnen des Verstandenen ist schon ein mögliches Sinkönnen, ist selber durch diese Möglichkeit in Bewegung, ist in den eigentümlichen

Zug des Beteiligtseins gebracht, so die politische Einsicht des an der Tat Verhinderten, die Kunsteinsicht dessen, der wohl ergreifen, aber nicht schaffen kann, der wohl das Vermögen der Anschauung, aber nicht der Schöpfung ästhetischer Ideen hat, die Religionseinsicht dessen, der einen Glauben vielleicht sehnsüchtig begehrt oder aus Selbstbehauptung der Vernunft verwehrt, aber selber nicht verwirklicht.

Die Spannung zwischen ursprünglichem Verstehen und Verstehen des Verstandenen hat wesentliche Folgen. Zwischen dem, der im Verstehen selbst ursprünglich wirklich ist, und dem, der nur versteht, was schon verstanden wurde, bleibt ein Sprung. Der zusehende Verstehende kann vielleicht weiter gelangen, mehr einsehen als irgendeiner von denen, die es selber tun und sind. Aber die Weite der Einsicht hat er um den Preis der Blutlosigkeit und dazu noch um den Preis einer grundsätzlichen Beschränkung: Überall müssen wesentliche Momente seiner Einsicht entgehen gerade dadurch, daß er nicht selber ist, was er einsieht. Und leicht führt uns die Ergriffenheit im Verstehen des Verstandenen zu der Verwechslung, solches Verstehen schon für eigene Wirklichkeit zu halten. Bei Gewöhnung an solches Verhalten geraten wir in die Selbsttäuschung, die eigene Existenz durch den Schein des verstehenden Erlebens von Möglichkeiten zu ersetzen, die Unverbindlichkeit einer ästhetischen Lebenshaltung für eigene Wirklichkeit zu halten.

d) In jedem ursprünglichen Verstehen wird das Unverständliche berührt. Der kritischen Klarheit zeigt es sich in zwei entgegengesetzten Gestalten: das Unverständliche, das als das Dunkle schlechthin nur Gegenstand des Erklärens als Naturgeschehen ist, und das Unverständliche, das in jeder Existenz wirklich, aber, obzwar unerhellte, ins Unendliche verstehend erhellbar ist.

Dem entsprechen jene zwei Methoden: die des von außen, naturwissenschaftlich vorgehenden Erklärens der Herkunft des Wirklichen aus dem absoluten, unerhellbaren Dunkel des schlechthin Andern — und die des Verstehens, die das sachlich Sinnhafte entfaltet und dadurch in die einmalige Geschichtlichkeit eindringt.

Beide Wege führen ins Unendliche: das Erklären zur Erkenntnis der Gesetze des Geschehens, das sein Inneres nicht enthüllt und das für diesen Erkenntnisaspekt auch kein Inneres hat — das Verstehen zur Erkenntnis der Sinnzusammenhänge, die stets auf ein Tieferes weisen. Dort wird im Verfahren des Erkennens immer entschiedener das Dunkel ein absolutes, die Zufälligkeit des Soseins, hier das Hellwerdenkönnen eines grundsätzlich ganz und gar zur Offenbarkeit Drängenden deutlich.

Beide Wege führen auf etwas, das, obgleich methodisch für unser Erkennen radikal getrennt, im transzendierenden Denken einer Metaphysik vielleicht koinzidiert. Darauf weist, daß die Existenz des Menschen in ihrem tiefsten Bewußtwerden zu vereinigen scheint das, was als naturgegeben in seinem Aspekt allgemein erforschbar ist, und das, was geschichtlich in seiner Unersetzlichkeit ins Unendliche verstehbar ist. Denn das, als was Existenz sich selbst übernimmt, ist die Zweideutigkeit des Unverständlichen selber, das sich dem tiefsten Verstehen als Dunkel und als Erhellbarkeit zeigt.

Der Sinn alles großen Verstehens birgt in sich die Berührung des Unverständlichen nach beiden Seiten. In dem Maße dieser Berührung wird das

Verstehen des Verstandenen selber ursprüngliches Verstehen, tritt es ein in die Wirklichkeit, weil es Moment der eigenen geschichtlichen Verwirklichung wird.

e) Beurteilen wir mit den hier entwickelten Unterscheidungen Bultmanns Erörterungen des Verstehens, so scheint mir: Weil Bultmann die Differenz vom ursprünglichen Verstehen und Verstehen des Verstandenen wohl weiß, aber nicht bewußt hält, erlischt in seinen Schriften die große Spannung zwischen beiden. Zwischen empirischer, philologischer Exegese und theologischer Glaubensaneignung geht es hin und her. Die beiden großen Ziele der historischen Forschung und des ursprünglich verstehenden glaubenden Dabeiseins erbauen in ihrem Gegensatz kein durch das Ringen mitreißendes Werk, sondern kollabieren eher spannungslos in einer Unklarheit, um beiden Zielen auf einer geringeren Ebene nebeneinander zu dienen. Das wird fühlbar, wenn wir den Umgang mit dem Unverständlichen noch einmal bedenken.

Ist Verstehen noch im Schlagen an das Unverständliche? noch in der Erhellung der Grenze? Nur nach der einen Seite war uns die Grenze grundsätzlich; hier wird sie nur immer dunkler, unüberwindlicher, je entschiedener das Erkennen ist; noch am Geiste ist das Merkmal seines Naturseins die Unbeweglichkeit des Nichthörens, die Starre in der Unzugänglichkeit für Gründe, der Abbruch des Verstehens selber, die Selbstbehauptung eines Unverständlichen, das sich noch im scheinbar Verständlichen als in seinem Vordergrund verbirgt. Nach der anderen Seite liegt die Tiefe der unendlich fortschreitenden Verstehbarkeit frei, das Sichoffenbarenwollen der vernünftigen Existenz.

Dem Willen zum Verstehen (das sich nicht mit dem Erkennen von außen begnügt) zeigt im Schlagen an das Unverständliche entweder dieses selber sich in mythischen Gestalten und spekulativen Begriffen; dann ist es, als ob es sich zeigen wollte, aber es verbirgt sich doch in der großartigen und vieldeutigen Sprache. Oder das Unverständliche öffnet sich der unendlichen Kommunikation der Existenz zwischen Menschen.

Glaube sieht das Unverständliche beider Seiten in eins durch sein ursprüngliches Verstehen im Mythos und dann im Begriff, ohne es wirklich zu verstehen. Es schlägt an das Unverständliche, es vergegenwärtigend in dieser Weise des Verstehens. Dieser Glaube teilt sich mit, in eins sich selbst und dem andern. Glaube, der sich mitteilt, macht Anspruch auf Verstandenwerden. Mitteilbarkeit ist Verstehbarkeit.

Wenn Bultmann Glauben mit dem Verstehen verbindet, trifft er daher auf den entscheidenden Punkt. Die Frage ist nur, wie solches Verstehen im Schlagen an das Unverständliche sich vollzieht. «Existenziale» Interpretation als wissenschaftliche Einsicht scheint unmöglich: Sie vollzieht eine falsche Vergegenständlichung. Trotz bewußter Abwehr der Vergegenständlichung kann diese nicht aufhören, wird jedoch im Selbstmißverständnis unbemerkt, darum ein falsches Wissen und in den Mitteilungsweisen falsches Glauben. Dagegen gilt: Verstehen des Glaubens ist, wenn es Gewicht hat, in der Mitteilung «existenzielle» Interpretation. Solches Verstehen geschieht nicht als Methode einer Forschung. Es ist ein Sprechen aus der Quelle. Es gelingt nicht in Indifferenz wissenschaftlicher Erkenntnis, die es hier nicht gibt, son-

dern nur mit der Verantwortung des Soverstehens. Es ist ein Umkreisen, Umschreiben, Erörtern, Verwandeln. Dies Sprechen aus dem Glauben ist selber Glauben, bereitet vor den existentiellen Augenblick, erinnert den ewigen Grund, und zwar in der Sprache der mythischen Bilder — und in philosophischen Sprachen spekulativer Begriffe.

Wir alle leben in Bildern, auch wenn wir in philosophischer Spekulation sie überschreiten. Man kann sie den unumgänglichen Mythos nennen, mag er armselig oder tief sein, mag er zum Wahn werden, der die Langeweile überläßt, den Drang zum Ungeheuren einen zerstörerischen Augenblick lang befriedigt, oder mag er die Gestalt der wunderbarsten Verschwendung in Scheitern und Opfer werden. Der Mythos ist, philosophisch gesprochen, die apriorische Vernunftform transzendierender Vergewisserung. Er ist, psychologisch gesprochen, die Erlebnisweise des Wirklichen. Aber weder apriorische Vernunftform noch psychologische Erlebnisform sind an sich schon Wahrheit. Sie können erfüllt sein mit hysterischem Spiel von Zauberern Hexenmeistern, Rattenfängern, die es können «so oder so», die selber glauben und nicht glauben, es erfinden und dann wie dabei sind, und die dann die Faszinierten erblinden machen, ihrem Banne zu folgen, in ästhetischer Erbaulichkeit von Snobisten oder in politischer Realität von Nihilisten. Sie zerstören in jedem Fall, dort die Intimität und Selbsterhellung der Seele, das mögliche Selbstsein, hier das Dasein im Ganzen.

Der Ernst des Gehaltes liegt also nicht schon in der apriorischen Form und der psychologischen Verfassung. Vielmehr vermag nur der Ernst den Ernst zu erwecken. Welche Sprache er spricht, das ist das Wagnis dessen, der berufen ist. Er steht unter seinem Gewissen des Sichidentifizierens mit dem Gesagten nicht für den Augenblick, sondern für immer.

Keine dieser beiden Weisen des Sprechens, weder die zauberisch-nihilistische noch die echte, finden wir bei Bultmann. Er spricht wissenschaftlich. Er will redlich das Richtige. Da er jedoch als das «wissenschaftliche Bewußtsein überhaupt» Theologie redet, befangen in falschen Vorstellungen von moderner Wissenschaft und von wissenschaftlicher Philosophie, fehlt bei ihm das, was Aneignung fühlbar macht. Ein theologisches wie ein philosophisches Sprechen muß sinnfremd dahinfallen, wenn es sich entzieht in die Wissenschaft, das heißt, wenn nicht das Pneuma darin weht. Die Theologie gründet daher ihr Verstehen auf den Heiligen Geist. Ob er irgendwo weht oder nicht, wer könnte das allgemeingültig entscheiden! Aber der Hörende darf es aussprechen, wo er sich von ihm, und mag er noch so schwach sein, getroffen weiß, wo nicht. Und er kann umschreiben, wie ihm das Ausbleiben erscheint. Wo Aneignung geschehen ist, da ist der Ton hörbar aus der Glaubwürdigkeit des Umgreifenden, woraus gesprochen wird. Dann ist aufgehoben die Unglaubwürdigkeit der unumgänglichen Objektivierung, bei der nur sachliche Geltung in Anspruch genommen wird. Bei Bultmann ist in der Weise des Sprechens überall die Verantwortung des wissenschaftlichen Forschers fühlbar, die ausreicht bei den historischen Erkenntnissen, aber unzureichend ist, wo es sich um Theologie handelt. Wo der Ernst der Sprache aus dem Glauben stattfindet, da wird aus dem Umgreifenden gesprochen, das in der Objektivität des Gesagten und der Subjektivität des Sprechenden beides in eins zusammenhält. Dieser eigentliche, entweder theologische oder philosophische Ernst, der wissenschaftlich nicht möglich ist, ist verloren, wo im Um-

greifenden die subjektive Seite dahinfällt zugunsten einer bloßen Objektivität des Glaubensinhalts oder zugunsten der Objektivität einer im «existentialen» Denken objektivierten Subjektivität, — und ebenso ist dieser Ernst verloren, wo die objektive Seite dahinfällt zugunsten einer willkürlichen und schwärmerischen Subjektivität. Bultmanns Glaubensverstehen scheint sich selbst als Exegese zu verstehen. Der weite Raum der Möglichkeiten und Spannungen und Entscheidungen des Verstehens ist wie verschwunden.

III. Fasse ich das Gesagte zusammen. Die transzendentalen Erörterungen, die ihre Ausläufer in der Methodologie des Verstehens und der Exegese haben, haben einen zweideutigen Charakter. Einerseits öffnen und trennen sie die Räume unseres Wissens, unseres Wirklichkeitsbewußtseins, unseres Selbstverständnisses. Sie sind Kritik, d. h. sie verwehren falsche Vermengungen. Sie sichern durch Rechtfertigung aus dem Ursprung die Möglichkeit dessen, was etwa fälschlich für nichtig erklärt wird. Sie wollen kritisch neutral sein, nichts vorwegnehmen bezüglich der Gehalte. Sie klären das Medium, in dem alles, was Sprache gewinnen kann, sich im geistigen Kampfe begegnen mag. Sie halten den Raum frei für alle Möglichkeiten der Gegenwärtigkeit von Wirklichem.

Andererseits aber sind solche Erörterungen durchweg der Vorhang, hinter dem sich anderes abspielt, das, worauf es eigentlich ankommt: in unserem Felde die Antwort auf die Frage nach der Aneignung und Verwandlung biblischen Glaubens im gegenwärtig wirksamen Glauben. Wenn wir hinter den Vorhang treten, stellen sich die Fragen sogleich anders. Was bisher beiläufig berührt wurde, wird jetzt Thema.

Die echte Verwandlung in der glaubenden Lebenswirklichkeit wird nicht erdacht, nicht geplant und nicht gemacht. Nur aus ihr, sofern sie schon geschieht, kann gesprochen werden. Die Kritik einer Theologie (ebenso der Philosophie, von der hier nicht die Rede ist) wird dann die wissenschaftlich unmögliche, aber sachlich entscheidende Frage stellen, ob und was sie für diese glaubende Lebenswirklichkeit bedeuten möge.

Es kann sein, daß Theologen sprechen im Ausweichen ihrer Ungläubigkeit vor dem existentiellen Anspruch durch Reden über ihn, durch Kenntnisse eines gedachten Glaubens und durch Operationen zur Sicherung der Kirche aus der Tendenz zur Selbsterhaltung jeder von Menschen hervorgerufenen Institution. Oder das theologische Sprechen kann etwas ganz anderes sein: die kunstvolle Ausarbeitung einer weitgehend unglaubwürdig gewordenen und doch noch begehrten Religion zu einer Gestalt «für die Gebildeten unter ihren Verächtern», Schleier machend vor dem Ernst aus dem guten Willen einer Gesellschaft und dem noch fortbestehenden, aus der Herkunft anvertrauten und nicht ganz preisgegebenen Glauben.

Wo stehen Bultmanns Gedanken? Wiederum müssen wir zunächst den Horizont erblicken, innerhalb dessen eine Antwort möglich ist. Wir tun es auf dreifache Weise. Der Ort, an dem entschieden wird, ist die Praxis des Seelsorgers in seiner Gemeinde. Der sachliche Kampf geht zwischen Liberalität und Orthodoxie. Die drohende oder beschwingende Frage ist die nach dem Einswerden von Theologie und Philosophie.

1. Die Aneignung des biblischen Glaubens wird nicht durch Forschung vollzogen, sondern durch Glaubenspraxis. Die Glaubenssprache wird nicht

angeeignet durch Übersetzung aus dem Mythologischen in ein vermeintlich Unmythologisches, sondern durch unwillkürliche Verwandlung in gegenwärtig bezwingenden Sinn innerhalb des Mythischen selber.

Diese Aufgabe sieht bei Bultmann so aus, als ob sie durch Kritik und Ausscheidung wissenschaftlich unhaltbarer Falschheiten gelöst würde, als ob das Negative einer vermeintlichen Säuberung schon zur Wiedergeburt führe, als ob mythische Sprache als solche abzuwerfen sei. Weil Bultmann den Gehalt mythischer Sprache als unübersetzbare Wahrheit erkennt, wirkt sein Denken nicht beschwingend, vielmehr so arm, mir scheint fast erstikend. Das in der Verwandlung Gleichbleibende der mythischen Wahrheit ist nicht losgelöst von geschichtlichen Kleidern, ohne diese geradezu zu haben. Niemand kann durch Exegese, noch weniger durch «existenziale» Interpretation «wissen», was für den Glauben in der Bibel steht.

Die Aufgabe ist überhaupt nur in der Nachfolge Sache einer gelehrten Theologie, ursprünglich vielmehr Sache der Theologie des Seelsorgers, der täglich in der Praxis steht, der der konkreten menschlichen Situation Genüge tun und sich bewähren muß. Sie ist ebensowenig Sache der Philosophie, mag die Philosophie auch die Zugänge zur Transzendenz im formalen Transzendieren, in den existentiellen Bezügen zur Transzendenz, im Lesen der Chifferschrift erhellen.

Die Aufgabe des praktischen Seelsorgers (der heute auch außerhalb der Kirchen in den Feldern der Psychotherapie, Anthroposophie, Christian Science u. a. höchst fragwürdig auftritt) ist außerordentlich. Der Seelsorger wagt die Sprache der Transzendenz als Sprache Gottes zu hören und zu sprechen in der gemeinschaftlichen Lebenswirklichkeit selber, angesichts der Ereignisse und Schicksale, der Hoffnungen und Verzweiflungen. Die Sprache wird mit Recht gewagt von dem, der selbst von ihr durchdrungen ist. Sie ist wahr im Dabeisein, unglaublich als bloß gedacht oder gar als bloß gesagt. Wo sie wahr ist und daher wirkt am Sterbebett, bei der Hochzeit, bei der Bestattung, in der Not des Daseins, erfüllt sie ihren Sinn. Dann ist sie das, woran wir endliche Wesen uns vorantasten, was uns eine Vergewisserung finden läßt. Der so sich bewährende Seelsorger vermag, was kein Philosophieren begreifen kann, den Kultus in Gemeinschaft und die Sakramente zu vollziehen, die heiligen Feste heilig zu feiern.

Der die heiligen Handlungen vollziehende Priester, der die Offenbarung verkündende Pfarrer, der die Geheimnisse der Gottheit wissende Theologe, sie sind in eins ein Urphänomen der Menschheit, das sich unter mannigfachen Namen verbergen kann, aber immer wieder da ist. Vergewenigt man den ungeheuren Anspruch, der im Ergreifen dieses Berufes liegt, so steht man voll Bewunderung und Sorge vor diesem Wagnis, das durch das eigene Leben und seinen Ernst das Heil nicht für sich allein, sondern für alle sucht, das nicht aufhört im Sicherbarmen und Helfen, das glaubwürdig wird durch die Erscheinung des Seelsorgers, der, wenn er auch unablässig noch ringt, und wenn er auch nicht geradezu um das Heil weiß, doch schon in der Wahrheit steht. Durch ihn wird die mythische Sprache wirkungskräftig. Er nimmt die mythische Welt auf, läßt sie gegenwärtig werden, nicht durch Theorien der Philosophen und Theologen, sondern durch die Ursprünglichkeit der Aneignung aus der Betroffenheit im eigenen Glauben.

Was das bedeutet, wird vielleicht klarer durch Aufzeigen dessen, was

für die einzelnen den Pfarrerberuf unmöglich machen kann. Er ist unmöglich für den, der enttäuscht oder enttäuschbar ist durch die Eigenschaften der Mehrheit der Gemeinde, zu der doch alle gehören, durch die Verständnislosigkeit, die Unredlichkeit. Er ist unmöglich für den, dem sich der Glaube in absolute Innerlichkeit verwandelt, der alle Realität in der Zeit, die Leibhaftigkeit des Heiligen verliert, weil das ihm ein bloß Äußerliches und daher zu Verwerfendes wird. Der Beruf ist unmöglich bei einer radikal negierenden Ansicht vom Totalunheil. Die Welt ist am Ende, ist verloren, es bleibt nur kontemplative Verzweiflung. Menschen wie Sebastian Franck oder Kierkegaard, für die alle diese Unmöglichkeiten bestanden, versuchten vergeblich, Pfarrer zu sein oder zu werden.

Vielleicht ist eine gewisse Analogie zwischen den Berufen des Pfarrers und des Arztes. In beiden hat der praktische Beruf den Vorrang vor dem Wissen, das nur ein Hilfsmittel ist. Die Zukunft des Arztseins entscheidet sich nicht an den medizinischen Forschungsstätten, die Zukunft des biblischen Glaubens nicht in der akademischen Theologie.

Nicht die Raffinements der Gedankenbauten vermögen zu verwirklichen. Kierkegaards Konstruktion des christlichen Glaubens als Glaube an das Absurde ist von einer bewunderungswürdigen Konsequenz und einem verführenden Reichtum. Wäre sie wahr, so würde damit, wie mir scheint, die biblische Religion am Ende sein. Ohne die harmlosere Leistung Bultmanns damit vergleichen zu wollen, darf vielleicht doch die Analogie bemerkt werden in der radikalen Säuberung zugunsten eines Heilsgeschehens, einer anderen Absurdität, die aber die Klarheit und die Konsequenzen Kierkegaards vermeidet. Beide leisten etwas für die rationalistisch verbildete Welt, um — ohne das zu wollen — dem Glaubenslosen durch einen rationalen Gewaltakt so etwas wie das gute Gewissen eines Nachglaubenwollens und -könnens zu geben.

Heute wird der Ort, an dem sich Arztsein und biblische Religion entscheiden, wenig beachtet, dagegen der Lärm an den Orten medizinischer Forschung und theologischer Konstruktion in breiter Öffentlichkeit gehört. Das ist vermutlich eine akustische Täuschung über das wirkliche Geschehen.

Die Analogie des Verhältnisses des modernen Menschen zum Pfarrer und zum Arzt ist illustrierbar anlässlich eines Satzes von Bultmann: «Man kann nicht ... in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben.» Nun, das kann man sehr wohl. Aber schlimmer als das: der Aberglaube in medizinischen Dingen ist heute nicht selten ebenso absurd wie in jener materialisierten Geister- und Wunderwelt. Und bei den durch die psychoanalytische Glaubensanschauung oder ähnliche moderne Bewegungen infizierten Ärzten nähern sich sogar wieder die Inhalte der Dämonologie, nur in etwas anderer Ausdrucksweise.

Bultmanns kritische Energie scheint sich gegen nicht gefährliche Bedrohungen zu wenden. Aber gegen die heute gewaltigen wirklichen Gefahren, gegen die der Angst erwachsenen, in ratlosem Irregehen ergriffenen trügerischen Hoffnungen und Erwartungen, gegen die Ausflüchte, die analog in Medizin, Politik, Theologie und überall ruinös sind, bringt Bultmann keine Hilfe. Er beteiligt sich nicht am Kampf gegen sie. Er bleibt in der theoretischen Erörterung, die Aufklärlicht mit Orthodoxie verbindet, zwar in an-

derer Weise, aber grundsätzlich ebenso wie die rationalistische Theologie, die einst von Lessing durchschaut und verworfen wurde zugunsten entweder echter Orthodoxie oder echter Liberalität. Das nun ist deutlicher zu machen.

2. Hinter dem Vorhang der Entmythologisierung ist das eigentlich Wesentliche verborgen: Der Kampf der Orthodoxie gegen die Liberalität. Wo steht Bultmann in diesem Kampfe? Vor unserer Antwort brauchen wir eine Verständigung über den Sinn von Liberalität und Orthodoxie.

a) Liberalität lebt nicht aus bodenlosem Verstande, nicht aus geschichtsloser Kritik. Wer liberal denkt, weiß dies: Philosophische Sicherungen und theologische Konstruktionen der Glaubenserkenntnis sind vergeblich, wenn fehlt, worauf alles ankommt: der Glaube, der nicht zuerst als gesagter Inhalt, nicht als Bekenntnis, sondern als Lebenswirklichkeit in der Sichtbarkeit eines Menschen durch Gemeinschaft im Glauben mit anderen Sprache findet, und zwar am Leitfaden und in den Gehäusen der Überlieferung als des geschichtlich gemeinsamen Grundes einer ehrfürchtig ergriffenen, aber auch wandelbaren Autorität.

Dasselbe anders gesagt: Die Liberalität läßt den Glauben leben in der Objektivität zugleich mit der Subjektivität, in der Untrennbarkeit beider. Sie ist gekennzeichnet durch die Weise, wie ihr die Objektivität gilt. Sie überwindet Leibhaftigkeit und Wissen, ohne sie preiszugeben, in der Sprache schwebenden Charakters. Sie läßt den Glauben Kraft gewinnen, nicht durch Bekenntnis in Aussagen, sondern durch die Praxis des Lebens. Sie gibt jeden Aberglauben, d. h. die Verabsolutierung des Objekts, preis und bewahrt im Wissen das Nichtwissen, hört im Nichtwissen die Sprache der Symbole des Transzendenten, in den Glaubensleibhaftigkeiten die Wirklichkeit, die nicht diese Leibhaftigkeit ist, sondern durch sie spricht, ohne Sicherheiten in der Welt zu geben.

Dieser Glaube im Raum der Liberalität lebt kraft seiner selbst, unmittelbar von der Transzendenz, ohne Garantie eines von außen Wahrnehmbaren oder Überlieferten, aber von diesem erweckt und erfüllt als das, was alles so Überlieferte wiederum zu prüfen vermag; dieser Glaube ist nicht durch Stützen gehalten, auch nicht durch die Stütze eines objektiven Heilsgeschehens als absoluten, die Bedingung des Glaubens selbst erst verleihenden Ereignisses.

Die Schwere der Liberalität liegt in der Verantwortung des auf sich selbst zurückgeworfenen Menschen, der nur durch die Freiheit und auf keinem anderen Wege erfährt, wie er sich in ihr, aber nicht durch sie von der Transzendenz geschenkt wird.

b) Es war schon die Rede von den Grenzen des Verstehens. Wir schlagen überall an das Unverständliche, an diesen Stein, der da ist, an diese stumme Natur, die nicht antwortet, wenn sie als Material sich bezwingen läßt, als Widerstand unüberwindlich, als Übermacht vernichtend ist, dann an diesen Menschen, diesen unbeweglichen, der redet, aber nicht antwortet, dann jeder an sich selbst, an das in mir Unbegreifliche, das gegen allen meinen Willen immer wieder da ist und sich gibt, als sei es das, was ich bin.

Unser Verstehen ist die Bewegung im Raum zwischen dem Unverständ-

lichen auf allen Seiten, eine Bewegung, die einerseits das schlechthin Unverständliche als das durch Gesetze in seinem dunklen Geschehen immer klarer von außen erkennt, die andererseits das Unverständliche als ein ins Unendliche Erhellbares, nicht grundsätzlich und absolut Unverständliches, vielmehr zum Verstandenwerden Drängendes erfährt.

Orthodoxie und Liberalität lassen sich kennzeichnen durch ihr Verhalten zu dieser Bewegung. Wo sie aufhört im Wissen, ist Orthodoxie, wo sie weitergeht, ist Liberalität. Jedes Fertigsein, jedes vollendete Bescheidwissen ist Illiberalität. Jeder entdeckt diese am anderen dort, wo dieser keine Antwort mehr gibt, nicht hört, unzureichend antwortet, entdeckt sie in sich selber als ständige Verführung, und dies zu wissen und in sich selber kritisch danach zu fragen, den Gegner als Hilfe bei dieser Selbstprüfung zu erkennen und ihn daher zu suchen, ist ein Grundzug der Liberalität selber.

c) Die Liberalität ist im Bunde mit der Aufklärung, aber mit der echten Aufklärung als der unaufhaltsamen verantwortlichen Bewegung der Vernunft, ohne je vollendet zu sein, nicht mit der falschen Aufklärung als vermeintlicher Vollendung des Bescheidwissens mit rationalen Mitteln.

Die schlechte Aufklärung gibt es geschichtlich zu allen Zeiten. Sie ist in der Tat der Unglaube, der seinen festen Boden in Rationalitäten abergläubisch zu haben meint. Er wird verführt durch zwingende Erkenntnisse, die mit verkehrt aufgefaßten oder selber verkehrt gewordenen Aussagen eines religiösen Glaubens in Widerspruch stehen. Er hat seine Macht, soweit er solche Erkenntnisse vertritt.

Daher wird es eine immer wiederholte Theologenaufgabe, den Glauben gegen die Aufklärung zu retten durch Annahme dieser unausweichlichen Erkenntnisse, die von der Aufklärung her ihn vernichten wollen. Der Gegner soll überwunden werden, indem man sich seine Waffen aneignet. Bei Bultmann vollzieht sich dieser Kampf gegen die Vernichtung des Glaubens durch Aufklärung wiederum mit dem alten Mittel, die Aufklärung maximal zu akzeptieren, um dann den Glauben nur um so entschiedener zu behaupten. Dies aber geschieht, wie mir scheint, in einem Akzeptieren von Aufgeklärtheit, die eine falsche ist, und einer wissenschaftlichen Philosophie, die keine Wissenschaft ist, — um dann in einem plötzlichen Sprung, auf halbem Wege unterbrechend, zu dem absurdesten Glaubensinhalt zu gelangen, der rücksichtslos mit einer gewaltsam anmutenden Entschiedenheit festgehalten wird. Daher kehrt auch der Mangel aller dieser Unternehmen wieder, dem ungläubigen Gegner doch nicht genug zu tun, dem Gläubigen aber die Sache selbst zweifelhaft werden zu lassen. Der Liberalität des Glaubens vollends gibt er den Anblick eines täuschenden Auswegs, mit dem als dem Anspruch der Denkmethode «existentialer» Interpretation die Orthodoxie stabilisiert wird.

Die Liberalität steht ganz anders im Bunde mit der echten Aufklärung, der unvollendbaren Bewegung der Vernunft. Sie befreit sich ebenso vom Wissenschaftsaberglauben wie von einer vermeintlich wissenschaftlichen Philosophie und deren Ergebnissen, wie von der Orthodoxie. Sie will nicht retten. Vorbild und eine ihrer großen Erscheinungen ist Lessing. Lessing wandte sich sowohl gegen die Orthodoxie gewaltsamer Art wie gegen die aufgeklärte rationalistische Theologie, die durch Umdeutung retten wollte, wie

gegen die verneinende und vernichtende Auffassung des in seiner Aufklärung so selbstgewissen Reimarus. Lessing, auf einem Hügel beiseite des Weges über alle hinausblickend, ohne sich einzubilden, das Ganze des Wahren zu sehen, blieb mit seinem unendlichen, kritischen Drang offen für die ihn ansprechenden Gehalte der Bibel. Lessing verwarf das Halbe, das Verschleiernde, das Sichselberttäuschende. Daher hatte er Neigung, ohne selber mitzuthun, zu der klaren, wahrhaftigen, offenen Orthodoxie in ihrer frommen Gestalt (nicht etwa zu der unfrommen und unredlichen Intoleranz des Pastors Götz). Er hörte auf die Gründe der Aufgeklärtheit des Reimarus als zur Wahrheit wichtigen Untersuchungen, aber er erkannte dessen Grenzen und Grenzüberschreitungen. Die geringste Neigung aber hatte er zu dem Rationalismus der Theologen, die, in ihrer Halbheit inkonsequent, retten wollten, aber bei guter Absicht wider Willen unwahrhaftig wurden. Bei Bultmann sehe ich keinen Lessingschen, keinen Kantischen, keinen Goetheschen, keinen liberalen Geist, sondern deren Gegner. Er mutet gelegentlich an wie eine neue Gestalt jenes Rationalismus, dann wie ein Neubegründer der Orthodoxie.

d) Aufklärung, Liberalität, Konservativ sind zweideutige Worte. Sie verwirren, wenn man nicht unterscheidet: Aufklärung als unendliche Bewegung im Sichherausarbeiten aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit (Kant) und Aufklärung als Zustand des Bescheidwissens (Aufklärlicht) — Liberalität als grenzenlose Offenheit für Vernunft und Kommunikation zum Gedeihlassen aller echten Gehalte, auch derer, die nie in einem Menschen sich verbinden können, und Liberalismus als intolerante Verabsolutierung eines vermeintlich endgültigen Verstandeswissens von der Freiheit und Gleichheit aller Menschen, die in der Tat den beliebigen Triebhaftigkeiten Raum gibt — konservative Gesinnung als Ehrfurcht der Erinnerung und des Bewahrens, des Verwehrens leichtsinnigen Abwerfens und Zerstörens, und Konservatismus als lebensfeindliche Fixierung unbeweglich gehaltener Institutionen, Gedankenformen, Redehalte.

Daher fallen in eins zusammen: die Aufklärung, die Liberalität, das Konservative — und dieses eine Ganze wendet sich gegen die dazu untereinander sich bekämpfenden, aber in der Gesinnung verwandten Mächte des Rationalismus, des Liberalismus und des Reaktionären.

e) Das schlechthin Trennende zwischen Liberalität und Orthodoxie ist die Stellung zum Offenbarungsgedanken. Daß Gott sich lokalisiert an Ort und Zeit, einmalig oder in einer Folge von Akten, sich hier und nur hier direkt offenbart habe, ist ein Glaube, der in der Welt Gott zu einem Objektiven befestigt. Dieses soll nicht nur Gegenstand der Ehrfurcht aus geschichtlicher Bindung sein, sondern die Absolutheit des Göttlichen selber haben. In kanonischen Schriften, in Bekenntnis und Dogmatik, im Sakrament der Priesterweihe, in der Kirche als *corpus mysticum* Christi und anderen Gestalten ist die Offenbarung und die Weitergabe ihrer Gnade leibhaftig da.

Diese Offenbarung wird in der Liberalität nicht geglaubt. Wohl ist ihr gegenwärtig das Geheimnis des Offenbarwerdens des Wahren in Sprüngen der Geschichte des Geistes, die Unbegreiflichkeit, wie Menschen dazu kamen, ist gegenwärtig als der tiefe Grund des noch Unverstandenen in allem Offenbargewordenen. Aber die Gewohnheit, das gleiche Wort Offenbarung für jenes unverrückbare absolute Handeln Gottes und für dieses Offenbarwerden

von Wahrheit zu gebrauchen, darf nicht über den radikalen Unterschied beider hinwegtäuschen.

Orthodoxie wirft diesem liberalen Glauben vor, er mache den Menschen zum Herrn, der denkend darüber verfüge, was Gott könne und dürfe und was Gott zu sagen vermöge. In der Liberalität, die ihr mit Unglauben identisch ist, sage der Mensch alles selber, aber er müsse sich etwas sagen lassen von Gott. Der Mensch könne nach dem Bibelwort nur erkennen, sofern er erkannt werde. Daher sei die letzte große Alternative: ob der Mensch mit seiner Vernunft Herr und Richter über alles sei, was ist, was sein kann und was sein soll, oder ob er darüber Gott zu hören habe (Fries, Tübinger Theologische Quartalsschrift 1952, S. 287). Orthodoxie verlangt das Bekenntnis des Glaubens an die Offenbarung — etwa an die «Verkündigung vom Gekreuzigten und Auferstandenen» — und behauptet, daß es dieser Verkündigung gegenüber «um die Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube, und in dieser Entscheidung um das ewige Leben und den ewigen Tod geht» (Denkschrift der Tübinger Fakultät, S. 34). Dazu ist aus der Liberalität zu sagen:

Erstens: Woran ist Offenbarung erkennbar? Welches Kriterium der Wahrheit wird für die direkte Offenbarung Gottes angegeben? Entscheidend dies, daß die Offenbarung selber diesen Anspruch erhebt. Aber, so ist die Antwort, was immer als Offenbarung gesagt und getan ist, es ist gesagt und getan in weltlicher Gestalt, weltlicher Sprache, menschlichem Tun und menschlichem Auffassen.

Der Offenbarungsglaube sagt dagegen: Wenn in der Offenbarung selbst der Anspruch erhoben wird, so kann dieser nur Gottes Anspruch sein. Sie unterscheidet sich selbst von allem Mythischen durch die Ausschließlichkeit, Einmaligkeit und Absolutheit ihrer Glaubensforderung. Jedoch hebt diese Behauptung nicht auf, daß sie doch alle Merkmale des Mythischen trägt. Die Liberalität erklärt nicht für unmöglich irgend etwas, was Gott als absolute Transzendenz bewirken könnte, aber sie vermag selber nichts anderes wahrzunehmen als von Menschen vollzogenes Tun, Sprechen, Erfahren.

Zweitens: Entscheidend ist die Verborgenheit Gottes. Was immer in der Welt als Gottes Tat und Wort sich absolut setzt für alle, ist Menschentat und Menschenwort, die die Forderung erheben, als Gottes Wort und Gottes Tat geglaubt und anerkannt zu werden. Wer dagegen die Verborgenheit Gottes unangetastet läßt, vermag seinerseits in rationaler Form die Verborgenheit mythisch zu deuten, wie Kant es tat. Kant meint, in der Bewahrung der Verborgenheit die ewige Weisheit zu erkennen. Denn wenn Gott irgendwo in seiner Majestät selber vor Augen stände, in Wirklichkeit oder Wort, so würden wir Marionetten, die nur am Gängelbande gehen. Gott aber hat gewollt, daß wir durch Freiheit den Weg zu ihm finden. Dieser Weg führt zu ihm dadurch, daß unsere selbstverantwortliche Vernunft in der Welt seine zweideutigen Winke vernimmt, um durch die Wirklichkeit unseres sittlichen Lebens zu ihm zu gelangen.

Die Liberalität will für sich die Bewegung in der Zeit nicht aufheben lassen durch die fixierte Endgültigkeit eines Offenbarungsinhalts. Sie will sich offenhalten für das Hören der Sprache der Gottheit in aller Wirklichkeit. Sie hört aus der Verborgenheit Gottes den Anspruch an uns, der in der Verborgenheit als solcher liegt. Sie verwehrt daher den absoluten Gehorsam gegenüber dem Wort einer heiligen Schrift, der Autorität kirchlichen Amtes.

weil sie die höhere Instanz unmittelbaren Bezuges zur Gottheit in der eigenen verantwortlichen Freiheit der Vernunft in jedem Menschen für möglich hält. Vor dieser Instanz kann das in Ehrfurcht vor der Überlieferung Hingenommene doch jederzeit von neuem geprüft und verwandelt werden.

Wenn Mythos gegen Mythos spricht, so darf man sagen: Die Liberalität widersteht der Behauptung der direkten Offenbarung nicht aus einem Willen zu leerer Freiheit, sondern aus dem Gottesgedanken selber, der in ihr Wirklichkeit ist durch den Bezug auf die verborgene, alles führende Transzendenz.

Drittens: Der Vorwurf des Offenbarungsglaubens gegen die Liberalität, in dieser werde das objektive Handeln Gottes nicht anerkannt, vielmehr mache das Subjekt des Menschen sich zur letzten Instanz, ist irreführend.

Dieses Ausspielen der Objektivität gegen das Subjekt, ebenso wie das entgegengesetzte Ausspielen der Subjektivität gegen die Objektivität, beruht auf dem Verkennen der Grundstruktur all unseres Daseins, Bewußtseins, Existierens in Subjekt-Objekt-Spaltung derart, daß kein Objekt ohne Subjekt, kein Subjekt ohne Objekt ist, vielmehr das Umgreifende, in dem wir und das wir sind, sich in der Spaltung durch das Zueinander beider Seiten, nicht durch eine Seite allein, hell wird. Das Dasein ist in seiner Umwelt, das Bewußtsein überhaupt auf Gegenstände gerichtet, Existenz mit der Transzendenz.

Die Transzendenz, Gott, das Umgreifende alles Umgreifenden, werden für uns niemals hell, so wie sie ohne unsere Subjektivität sind. Die Wirklichkeit der Transzendenz als Objekt ist nur in der Sprache der Chiffren, nicht aber wie sie an sich selbst ist, für uns da. Die Wirklichkeit der Transzendenz ist nur für Existenz. Beide kommen im Dasein und Bewußtsein, aber nur als Sprache, zur Erscheinung. Aspekt Gottes, Handeln Gottes, Gottes Wort, alles das sind Chiffren, durch die die Wirklichkeit für ein Subjekt, das mögliche Existenz ist, in der Erscheinung gedacht, gehört, befragt wird.

Keineswegs verfügt der Mensch als Philosoph über das, was Gott möglich und nicht möglich sei. Aber er wird sich bewußt der Bedingung der Gegenständlichkeiten in der Struktur dessen, wie alles Sein uns gegeben wird.

Für das Hellwerden des Umgreifenden in der Subjekt-Objekt-Spaltung gilt: Ich verfüge nicht im Denken, sondern ergreife als Ergriffener, denke, was sich mir im Denken als das Andere zeigt, von mir gemeint als das von mir Unabhängige, auch ohne mich Seiende. Und ich werde mir bewußt der subjektiven Bedingungen für das Gegenwärtigwerden des Sinns der jeweiligen Objektivität. Nur als vitalem Dasein zeigt sich mir die Realität, mir als Bewußtsein überhaupt das gültig Erkennbare, mir als möglicher Existenz die Transzendenz. Die Entfaltung der Subjektivität bedeutet das Ansichtigwerden der zugehörnden Objektivität. Das eine bringt das andere nicht hervor, ist aber Bedingung der Erscheinung des Objekts für das Subjekt, der Verwirklichung des Subjekts durch das Objekt.

Nun scheint für die philosophische Selbstvergewisserung der Liberalität die Behauptung der Offenbarung Gottes als eines in der Welt vorgekommenen Ereignisses auf einer Verwechslung zu beruhen. Das Verhältnis von Subjekt und Objekt in dem Bezug von Existenz auf Transzendenz wird fälschlich behauptet in der Form des Verhältnisses des Wissens auf das Gewußte in der Welt. Die Transzendenz, die nicht in der Chiffersprache zweideutig spricht,

sondern in der Offenbarung eindeutig da ist, ist doch nur die Bibel, die Kirche, ist die Behauptung von Menschen, die als Zeugen Gottes, Stimme Gottes, Tat Gottes für ihre Aussagen Gehorsam von allen verlangen und diesen Gehorsam Glauben nennen. Für die immer menschlich-geschichtlich begründete Autorität wird die direkte und ausschließliche Autorität Gottes in Anspruch genommen.

Nun wird gefragt: Ist erst die Offenbarung als objektive Realität da und folgt dann der Glaube an sie in der Wahrnehmung ihrer Wirklichkeit? Oder ist der Glaube an Offenbarung in eins und untrennbar von der Offenbarung selbst, die den Glauben bewirkt? Ist dann hier wie in all unserer Gegenwärtigkeit das Subjekt an das Objekt und das Objekt an das Subjekt gebunden? Ist dann Offenbarung das, was immer geschieht, wenn geglaubt wird, wenn der Glaube an Gott gegeben wird? Ist daher solche Offenbarung in der geschichtlichen Vielfachheit überall dort, wo sie behauptet wird, im Abendland in ihren verschiedenen Gestalten (Judentum, die christlichen Konfessionen, der Islam) und in Asien?

Oder ist gerade die Verallgemeinerung der Offenbarung zu einer geschichtlichen Möglichkeit, von der die Offenbarung in Jesus Christus oder Moses nur Fälle sind, gegen den Sinn der Offenbarung? Sind die anderen Fälle, die Offenbarung der ewigen Veden für die Rishis, oder der kanonischen Bücher der Chinesen, nicht Offenbarung? Kann der Anspruch einer Offenbarung, die einzige zu sein, berechtigt oder muß er unberechtigt sein?

Oder ist Offenbarung gar so weit zu fassen, daß jeder Mensch in seiner Freiheit die Möglichkeit hat, sich von der Transzendenz geschenkt und geführt zu erfahren, auch in der Zweideutigkeit aller Zeichen in der Welt?

Solche Fragen gewinnen ihre Antwort durch den Hinweis auf die Zusammengehörigkeit von Subjekt und Objekt in dem durch diese Spaltung hell werdenden Umgreifenden. Daher nehmen die Antworten logisch die Form eines Zirkels an, entweder: Offenbarung durch Offenbartwerden im Subjekt, in dem das Ansichsein der Offenbarung als eines objektiven Bestandes erfaßt wird — oder: Vernunft in der Bewegung der Vernunft, der sich zeigt, was für Vernunft sich vernünftig bewährt. Es ist der Zirkel von Subjekt und Objekt, die — aber in mehrfachen Gestalten — sich gegenseitig bedingen, begründen, tragen. Zirkel ist die unumgängliche Grundform unserer Selbstvergewisserung im Ganzen. Der Aufweis des Zirkels bedeutet nicht schon die kritische Vernichtung des Gedankens. Vielmehr steht Zirkel gegen Zirkel nicht durch logische Argumentation, sondern durch Vergewisserung der Tiefe oder Platitude, der Angemessenheit oder Unangemessenheit des je besonderen Zirkels, der Folgen des Denkens und Lebens in einem bestimmten Zirkel. Aus diesen Zirkeln kommen wir nicht heraus, mögen wir auch jeden einzelnen Zirkel überwinden. Er ist rein logisch in den einzelnen Fällen immer derselbe, nicht besser oder schlechter, ist zum Beispiel auch im materialistischen Zirkel: Die Welt ist ein Produkt unseres Gehirns, das Gehirn ist Produkt der Welt, die durch das Gehirn sich selber in dieser Erscheinung wahrnimmt. Der Zirkel der Vernunft und der Zirkel des Offenbarungsglaubens, Liberalität und Orthodoxie, beide sind Zirkel, beide liegen im Kampfe miteinander, nicht weil einer dem andern den Zirkel vorwerfen dürfte, sondern aus dem Gehalt und den Folgen des jeweiligen Zirkels heraus.

Viertens: Die Liberalität vermag im geschichtlichen Grunde ihrer jewei

ligen Herkunft zu leben, wie wir Abendländer im biblischen Grunde, aber sie gibt preis die Ausschließlichkeit eines in Sätzen zu bekennden Wahren. Sie anerkennt, daß der Weg zu Gott auch ohne Christus möglich ist, daß Asiaten ihn auch ohne Bibel zu finden vermögen.

Aber sie begreift die Bedeutung der Geschichtlichkeit und die Unumgänglichkeit der geschichtlichen Herkunft und deren Sprache für den Glauben. Für sie kommt alles darauf an, daß die Kraft des Glaubens nicht geschwächt wird, wenn der Geschichtlichkeit die absolute Geltung ihrer Objektivationen für alle Menschen genommen ist, das heißt wenn die objektive Garantie in der Welt aufhört. Die philosophische Besinnung (als Transzendentalphilosophie Kants und ihrer Folgen bis heute), die dem liberalen Glauben eine Notwendigkeit ist, kann hilfreich sein, zwar nicht dadurch, daß sie als solche schon Glaubensgehalte zu geben vermöchte, aber dadurch, daß sie für diese freimacht. Sie öffnet den Raum und läßt das in den Glaubensgehalten liegende Wahre gegen Unglauben und gegen Orthodoxie vergewissern.

Denn alles Überlieferte gilt als mögliche Sprache und wird wahre Sprache nicht in einer Allgemeinheit, sondern in geschichtlichen Situationen für Existenz, die in ihr zu sich kommt. Im Medium des Mythischen selber findet das geschichtliche Ringen der Existenzen miteinander statt. Das geschieht hinter den Vordergründen der rationalen und mythischen Vergegenwärtigung durch das Existieren in seiner selbst sich vergewissernden, erhellenden, absetzenden Erörterungen eines unendlich fortschreitenden Verstehens.

Fünftens: Wenn in der Liberalität ein objektives Heilsgeschehen als absolutes Ereignis und Bedingung des Heils für alle Menschen nicht geglaubt wird, so gilt ihr doch dieses Heilsgeschehen nicht anders als die mythischen Gestalten sonst. Es ist auch ein Mythos und als solcher vom Ernst existentieller Wirklichkeit zu prüfen auf die Kraft, die von seiner Sprache ausgeht, und die Wahrheit, die ihm in der Wirklichkeit des Lebens entspringt. Die Liberalität läßt den Offenbarungsglauben und auch den Glauben an dies Heilsgeschehen gelten als mögliche Wahrheit für den, der es glaubt, sofern der Offenbarungsgläubige nicht durch Tat und Wort Konsequenzen zieht, die die Freiheit des unmittelbar vor Gott sich findenden Menschen zerstört und mit Gewalt irgendwelcher Art die anderen zwingen möchte.

Daher hat Buri mit Mut, wenn man an die heute noch allgemein geltende Theologie denkt, die Konsequenz der Bultmannschen Entmythologisierung gezogen. Unbefangen geht er den Weg zu Ende. Auch die Verkündigung des Heilsgeschehens bringt einen Mythos. Aber Buri will nicht entmythologisieren, um zu vernichten. Nachdem er die gesamte Sprache der Religion ohne Einschränkung als mythische Sprache erkannt hat, bejaht er sie als Sprache, um zu versuchen und anzuleiten, sie nun recht zu sprechen, um in ihrem Medium uns dessen zu vergewissern, was wir glauben, was wir tun sollen und was wir hoffen und woraufhin wir zu leben wagen. Nun hat ein ganz anderes Gewissen die Führung als die Bekenntnistreue, nämlich der Ernst des Lebens selber, das Wagen des Ernstes in der Unsicherheit und Ungewißheit und die in der konkreten Situation glaubwürdige Erhellung seiner Transzendenz.

Sechstens: Anspruch der Orthodoxie und Reaktion der Liberalität waren wegen der Bedeutung des Inhalts, der Entscheidung über unser

ewiges Heil, von außerordentlicher Leidenschaft, von der noch heute ein leises Nachklingen spürbar ist.

Mit Staunen hören wir jene nun bald zwei Jahrtausende währenden Verdikte der Orthodoxie über unseren ewigen Tod, unsere Selbstvergötterung, unseren Hochmut, unsere Anmaßung, daß wir den Menschen, uns selbst zum Richter über Gott werden lassen. Mit Staunen hören wir die merkwürdige, kritiklose, keine Kritik duldende, den dies nicht Glaubenden zu ewiger Verdammnis verurteilende, dem Glaubenden die ewige Seligkeit verheißende Forderung.

Leben wir ohne Gott? Ist unser Vertrauen, daß Gott uns zu Hilfe kommt auf eine uns unbegreifliche und unvoraussehbare und unberechenbare Weise, sofern wir in gutem Willen uns bemühen, daß er in Schrecken der Vernichtung und des Todes mit uns sein kann, ein Wahn? Bultmann sagt, daß der Gottesgedanke ohne Christus als Wahn zu bezeichnen sei vom christlichen Glauben aus».

Dürfen wir nicht denken: Selbst wenn die Orthodoxie recht hätte, würde Gott uns nicht verwerfen, weil wir uns redlichen Willens bemühen, wenn auch ständig versagend und uns täuschend? War Gott nicht mit Hiob gegen die orthodoxen Theologen?

Wer in menschlicher Vernunft lebt, darf sich im Kampfe mit anderen nicht auf Gott berufen, sondern nur auf Gründe in der Welt. Denn Gott ist Gott so gut des Gegners wie mein Gott. Wie aber, wenn Orthodoxie, wenn der Fanatismus der Konfessionen uns abspricht, Gott zu dienen, im Gehorsam gegen Gott leben zu wollen, wenn unser Gottesbewußtsein von ihnen für Wahn erklärt wird? Gegen Intoleranz bleibt nur Intoleranz. Da es sich hier aber heute nicht mehr um Daseinskampf handelt, da die Ketzervernichtigungen im Namen der Offenbarung heute nicht mehr geschehen (wir sollen nie vergessen, daß sie in der Natur der Sache liegen), sondern heute im Namen anderer Instanzen als Gott vor sich gehen, so darf man schweigen wegen der Unerheblichkeit der von orthodoxen Theologen noch immer erteilten Verdikte.

f) Nach diesen Erörterungen ist die Antwort auf die Frage, wo Bultmann stehe, zusammenzufassen.

So zuverlässig und vielfältig Bultmann als Historiker uns belehrt, so sehr scheint er als Theologe ein Verführer zu werden, der zu retten scheint und nicht rettet, zu geben scheint und nicht gibt und dann entscheidend eine unbewegliche Orthodoxie des Heilsgeschehens festhält, das er doch zugleich durch die Unglaubwürdigkeit seines glaubenden Gewaltakts auch untergräbt. Seine Weise, die alten Aufklärungsfragen zu wiederholen, ihnen nachzugehen und einen Rest, die Mitte des Glaubens selbst, zu retten, kann den heimlich Ungläubigen unter Theologen vielleicht gefallen, weil sie so vieles nun nicht mehr zu glauben brauchen, und muß den Orthodoxen mißfallen, weil er ihnen so viel von dem nimmt, worauf sie sich gründen.

Wenn er keine neue Gestalt der Glaubenssprache gefunden hat, aber eine neue Methode wahrer Glaubensaneignung mit seiner existentialen Interpretation gewiesen zu haben meint, so scheint mir das nicht nur philosophisch unhaltbar, sondern ist vermutlich auch praktisch für den Pfarrer unergiebig.

Wer aber philosophiert, muß am Ende betroffen sein, wenn er sieht,

was der gerettete Rest des Glaubens ist, was unmythisch sein soll, was Bultmann das Wesentliche ist: nämlich die Rechtfertigung allein durch den Glauben, den Glauben an das Heilsgeschehen, dieses für einen Philosophierenden fremdeste, wunderlichste, existentiell kaum noch eine Sprache bedeutende, dies Lutherische mit seinen schrecklichen Konsequenzen. Er selber faßt den Sinn seines Tuns zusammen in dem Satze, der den Anspruch dieses Tuns in seiner Höhenlage charakterisiert und es enthüllt: «Die radikale Entmythologisierung ist die Parallele zur Paulinisch-Lutherischen Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werk allein durch den Glauben.» Mir scheint: Die Position Bultmanns ist in der Sache ganz und gar orthodox und illiberal, trotz der Liberalität des Forschers und des Menschen.

Diese Illiberalität sieht in Bultmanns Situation etwa so aus:

Dem gar nicht allgemeingültigen Philosophieren mit einer Daseins-erhellung der Verzweiflung (wie Heideggers «Sein und Zeit» aufgefaßt werden kann) bietet sich als Ergänzung die Rettung durch den Glauben an das Heilsgeschehen. Der hoffnungslosen Sündhaftigkeit, die durch die Gnade erst eigentlich erkannt wird, bietet sich diese Gnade an durch ein Ereignis, das mich retten soll, wenn ich daran glaube.

Aber keineswegs ist jene Daseinsanalyse verzweifelten Bewußtseins die Wahrheit des Menschseins überhaupt, sondern eine Weise, in der sich einzelne, viele, niemals alle Menschen wiedererkennen. Keineswegs ist die radikale Sündhaftigkeit die Wirklichkeit des Menschen schlechthin, die nur aufgehoben wird durch ein Geschehen, das an einem anderen Ort in Raum und Zeit durch Gott stattgefunden haben soll.

Dagegen steht im biblischen Glauben selber ein ganz anderes Bewußtsein: das Bewußtsein des von Gott geschaffenen eingeborenen Adels des Menschen, seiner *nobilitas ingenita*, wie er im pelagianischen Denken hieß. Dieser, ständig in Gefahr, ist demütig in dem Bewußtsein, sich nicht selbst geschaffen zu haben, in seinem ihm aufgegebenen Bemühen darauf angewiesen zu sein, sich selbst geschenkt zu werden, um sich nicht auszubleiben. Dieses Bewußtsein weiß sich in Gottes Hand, aber nur in der unmittelbaren Beziehung der eigenen Freiheit zur Gottheit, nicht durch eine Hilfe, die in diesem Ursprung von allem, was ich sein kann, von außen hinzukäme. Dieses Bewußtsein lebt in dem Vertrauen, durch das ganz der eigenen Verantwortung anheimgestellte Bemühen den Willen des verborgenen Gottes zu erfüllen, und in dem Vertrauen auf unbegreifliche, unvorassembare, nicht in irgendeine Rechnung aufzunehmende Weise seine Hilfe zu erhalten. Dieses Bewußtsein der gottgeschenkten *nobilitas ingenita* heißt im biblischen Denken «der Christus in mir». Dieser Adel ist kein Besitz. Ich habe ihn nicht, indem ich ein für allemal so bin. Er ist nur, indem er ständig errungen wird. Er kann verloren werden. Diese Auffassung vom Menschen und seiner Freiheit und seiner Aufgabe ist die der Liberalität.

3. In der Liberalität scheint die natürliche Entwicklung — als Vorwurf ausgesprochen, mit Sorge gesehen, mit Befriedigung angenommen —, daß Theologie und Philosophie sich treffen, vielleicht am Ende wieder eines werden könnten, wie sie es bei Plato, den Stoikern, Origenes, Augustin, Cusanus waren. Sollte das geschehen, so muß man unterscheiden: Theologie und Philosophie mögen eins werden können, nicht aber Religion und

Philosophie. In der Religion fließt die von der Philosophie nicht erreichbare und nicht begründbare Wirklichkeitsquelle durch die Gemeinschaft in bezug auf heilige Orte, Handlungen, Gegenstände, Bücher, durch Kultus und Gebet, durch das Amt des Priesters, kurz durch die Leibhaftigkeit der Chiffren. Hier hört die Philosophie auf und blickt auf ein Anderes.

Die Philosophie und jeder ihrer Lehrer ist ohne Bezug auf diese Heiligkeit. Eine Philosophie, die diesen Abgrund überspringen wollte, würde als Philosophie nicht zu einer bestimmten Religion kommen, sondern zu allen Religionen in ihrer Gesamtheit (so wie Proklos sich Hierophant der ganzen Welt nannte), und das ist religiös widersinnig. Es wäre Aufhebung der Geschichtlichkeit der Religion, ihres Ernstes in der Geschichtlichkeit. Was man philosophische Religion genannt hat, wäre Religion ohne alle Merkmale einer lebendigen Religion, wäre ein Rest nach Abzug von Kultus, Gebet, Gemeinde, Heiliger Schrift. Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung, mit der Absicht auf eine philosophische Religion, endet zwar in Christus und scheint dadurch sogar verengt, aber dem Sinne nach doch durch Aufhebung des Christusgedankens in Schellings positive Philosophie der Geschichtlichkeit des Wirklichen im Ganzen.

Wenn die Alternative zum kirchlichen Glauben aufgestellt wird, soll die Philosophie nicht zu sich überreden wollen. Eher sollte sie vor sich warnen.

Wenn die Theologie zur Philosophie wird dergestalt, daß als Quelle das Einzige und Eigentümliche der Religion nicht mehr fühlbar ist, dann kann der Philosophierende wohl erschrecken. Es ist, als ob plötzlich der Gegner nicht mehr da sei, den er als in der Welt unerläßlich kennt, im Kampf mit dem er die eigenen Impulse geklärt und neu entzündet hat. Er fragt sich, in welcher Gestalt der alte Gegner doch wieder, noch verschleiert, da ist. Es ist, als ob er diesen Gegner, den er nie vernichten, sondern nur zum offensten Reden bringen wollte, nicht entbehren könne.

Dann hat er die Sorge wegen der Ohnmacht des Philosophierens für die Mehrzahl der Menschen. Die der Philosophie identisch gewordene Theologie könnte in die gleiche Ohnmacht verstrickt werden. Was der Philosoph darf, sich an Einzelne wenden, das ist der Theologie versagt, die sich in der Kirche an alle wenden soll. Es ist die Frage, ob für die Mehrzahl von uns Menschen nicht das unumgänglich ist, worin Philosophie versagen muß: die Religion als Kult, Gemeinschaft, die Leibhaftigkeit und Autorität greifbarer Gegenwart. Es ist die Sorge, daß das, was Philosophie nicht zu leisten vermag und wofür sie auf das andere blicken durfte, wohin sie jeden weisen konnte, der bei ihr kein Genügen fand, nun überhaupt nicht mehr geschieht.

Weiter ist es eine Sorge der Philosophie selber um den Gehalt der biblischen Religion. Es könnte sein, daß statt der Verwandlung in der Neugestaltung der für uns unersetzlichen biblischen Impulse vielmehr eine Verwässerung eintrete, die die Vorstufe ihres Verschwindens würde.

Dann steht am Ende dem Philosophierenden vor Augen, daß Menschen, ratlos geworden durch bloßen Verstand, ohne die Philosophie zu erreichen, in die schreckliche Daseinsform transzendenzloser Tyrannis geraten, in der sie wieder einfach gehorchen, aber als Abendländer ohne biblischen Glauben und daher für unseren Blick ohne Gehalt ihrer Existenz.

Gegen die Bedrohung des Einswerdens von Philosophie und Religion dadurch, daß Philosophie und Theologie eins würden, läßt sich aber sagen: Das mögliche Einswerden mit der Philosophie bedeutet Einmütigkeit im kritischen Bewußtsein der Erhellung und Scheidung aller Möglichkeiten des Umgreifenden, nicht aber das Einswerden in der Praxis der geschichtlichen Religion. Diese Praxis bleibt die eigene Gabe und die eigene Berufung des Seelsorgers, seine Wirkung in Erfüllung des Kultus, der Predigt, der mythischen Sprache.

IV. Wer, ob als Theologe oder Philosoph, mit Ansprüchen auftritt, die in der Tat über die Wissenschaft hinausgehen, auch wenn sie sich fälschlich wissenschaftliche Form geben, muß es sich gefallen lassen, persönlich erblickt zu werden. Denn hier sind Sache und Person eins. Beide erleuchten sich für den Beobachter gegenseitig in dem Umgreifenden, aus dem gesprochen wird.

Bultmann hat die Diskussion über die Entmythologisierung in Gang gebracht, vielleicht zu seiner eigenen Überraschung. Sein erster Aufsatz zur Sache «Neues Testament und Mythologie» steht als zweiter in der Schrift «Offenbarung und Heilsgeschehen» 1941. Keineswegs ist er dort als ein solcher von besonderer Bedeutung betont. Wenn also etwas in der Theologenwelt schon bereitlag, das durch diesen Aufsatz in Flammen geriet, so ist doch das Ganze so sehr von der Persönlichkeit Bultmanns geprägt und hat sich in seinen Bahnen bewegt, daß man unwillkürlich auf ihn den Blick richtet, wenn diese Sache interessiert.

Bultmann ist der Historiker, dessen Forschungen ungemein zuverlässig informieren. Er ist von der nicht häufigen Redlichkeit, die ihn unbequeme Tatbestände unumwunden anerkennen läßt, so wenn er etwa den Satz schreibt: Jesus hat sich geirrt. Ich gestehe, daß ich als Nichtfachmann von keinem zeitgenössischen Theologen so viel gelernt habe wie von ihm und von Dibelius. Die historische Belehrung durch Bultmann ist in einer wundervoll klaren Sprache geboten. Man bewegt sich mit ihm als historischer Zuschauer, interessiert sich für die merkwürdigen Dinge.

So wie Bultmann dann aber zu «existentialer Interpretation» übergeht, wozu er zwischenhinein immer wieder geneigt ist, wird er historisch langweilig, man lernt nichts mehr. Das aber, was damit erstrebt wird, scheint nicht erreicht, kaum im Ansatz da. Ich weiß nicht, ob das einen Pfarrer ergreifen kann. Den, der im eigenen Glauben nicht dabei ist, läßt es jedenfalls unberührt. Bultmann bewahrt auch bei der existentialen Interpretation den immer gleichen wissenschaftlichen Ton, wissend und argumentierend. Alle Herrlichkeit der Bibel überzieht er mit einer distanzierenden und zugleich einhüllenden Schicht sachlichen Redens. Nicht Grimm und nicht Heiterkeit, aber etwas von Eigensinn und Trübheit umfängt den Leser.

Aber die Diskrepanz zwischen dem Historiker und Theologen darf nicht verleiten, die eine der beiden Seiten von Bultmanns Werk durch die andere zu rechtfertigen oder zu verneinen. Weil er ein großer Forscher ist, braucht er noch kein guter Theologe zu sein. Falls er — vielleicht — ein versprechender und enttäuschender, ein schlechter Theologe ist, wird sein wissenschaftliches historisches Werk nicht fragwürdig.

Aber ich fürchte: Würde jemand Bultmann wegen seiner Redlichkeit

rühmen, so würde Bultmann diese für eine Selbstverständlichkeit halten und das Lob als gar nichts Sonderliches akzeptieren; er würde nicht betroffen sein, würde nicht etwa antworten: Keinem Menschen gelingt es; Redlichkeit ist zwar ein menschlicher, aber ein ungeheurer Anspruch, ich fürchte, daß ich ihm nicht genüge. Nun ist kein Zweifel, daß Bultmanns Redlichkeit ihn stets führt dort, wo er wissenschaftlich arbeitet und zuverlässig ist, aber es scheint mir, daß die Natur der Sache ihm die Redlichkeit unmerklich trübt, wenn er nicht als Forscher, sondern als Theologe vom Glauben spricht. Aber wer vermöchte das zu entscheiden! Hier steht jeder vor dem Unverstandenen des andern, den er nicht übersieht, und kann nur den Aspekt aussprechen, der sich ihm gezeigt hat, nicht als Urteil, sondern als Frage:

Welche geistige Macht wirkt durch Bultmann, oder etwa gar keine? Er ist nicht liberal und nicht autoritär orthodox; man meint die untülbare fromme Kindheitserinnerung standhalten zu sehen gegen den Sinn seines in der Tat sachlich auflösenden, wie mir scheint Theologie und Philosophie preisgebenden Denkens; er ist suggeriert von einem durchschnittlich modernen, vermeintlich aufgeklärten Weltbild; er spricht in der Form des Wissenskönnens wissenschaftlich in der Weise, daß der fühlbare Einsatz von Glaube und Verantwortung ausbleibt. Wenn in diesem Durcheinander von Wissenschaft und Theologie aber eine Macht bleibt, so am Ende die der Orthodoxie. Es scheint die wunderlichste Mischung von falscher Aufklärung und gewaltsamer Orthodoxie zu sein.

Von da her in Verbindung mit der Selbstgewißheit wissenschaftlicher Methoden kommt wohl jene Unerschütterlichkeit mit unbewegbarer Würde. Von da her die Leichtigkeit etwa einer Form des Kommunikationsabbruchs gegenüber einem orthodoxen Gegner, auf den er nicht eingehen will: «Ich denke, mit ihm schiedlich-friedlich auseinanderzukommen, wenn wir uns nur gegenseitig je ein Eingeständnis machen: ich, daß ich in der Realtheologie nichts verstehe, er, daß er von der Entmythologisierung nichts versteht.» Es ist wohl physisch unmöglich, den vielen zu antworten, die in solcher Diskussion privat oder öffentlich sich äußern. Es ist auch wohl eine Faktizität, daß so oft ein Miteinanderreden vergeblich scheint. Aber beides ist doch schwer zu tragen für den im biblischen Denken wurzelnden Kommunikationswillen. Daß dieser allzu oft schweigen muß, ist selbstverständlich, aber daß dieses Schweigen seine Unbetroffenheit spüren läßt dadurch, daß mit beißender Ironie ein radikales Nichtverstehenkönnen fixiert wird, das scheint mir Symptom eines verschlossenen Grundcharakters, der sich festzuhalten strebt. Die Gelassenheit dieses in der Welt so oft zu hörenden «Das ist mir unverständlich», «Wir werden uns nie verstehen» ist auch Bultmann eigen. Mir scheint sie das Zeichen jeder, nicht nur der christlichen Orthodoxie.

Der große Gelehrte hat, so scheint es, sich auf ein Feld gewagt, wo er irreführt: den Philosophierenden, den er ohne Philosophie läßt, den Pfarrer, dem er eigentlich keinen Weg zeigt. Denn sind die Sprechweisen, die Bultmann lehrt, dem Pfarrer und seiner gläubigen Gemeinde nicht ungemein schwer verständlich? Helfen sie denen, die unbefangen sich klar werden wollen in der Wirklichkeit pneumatischer Ergriffenheit, die das Leben zu tragen vermag?

Karl Jaspers, Basel

Zwei Diskussionsvoten

Den Theologen interessiert in erster Linie die Frage, wie der mythische oder nichtmythische Charakter des Inhalts irgendwelcher biblischer, insonderheit neutestamentlicher Überlieferung feststellbar ist. Der Referent hält es mit Recht, wie seine Auseinandersetzung mit Bultmann zeigt, für unrichtig, dem modernen Weltbild die Bedeutung des entscheidenden Kriteriums in dieser Hinsicht zuzuerkennen. In Wahrheit ergibt sich das Kriterium allererst aus der immanenten Problematik der Überlieferung selbst, etwa aus der Art und Weise, wie im innern Zusammenhang mit der übrigen urchristlichen Überlieferung beispielsweise über die Erscheinungen des Auferstandenen berichtet wird. Von wesentlicher Bedeutung sind auch die Analogien zwischen biblischer und außerbiblischer religiöser Überlieferung, aus welcher der Begriff des Mythos gewonnen ist, die sich ergeben durch vergleichende Analyse. Das Urteil über den mythischen Charakter ergibt sich also irgendwie auf Grund der Art und Weise, wie die biblischen Texte im Sinne der historisch-kritischen Exegese zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden. Für Herrn Jaspers ist, wie aus seinem Referat hervorgeht, der mythische Charakter wesentlicher biblischer, speziell auch neutestamentlicher Aussagen, im Sinne dessen, was er als Mythos umschrieben hat, nicht zweifelhaft. Ergibt sich nicht auch für ihn die Feststellung des Mythischen auf dem eben angedeuteten Wege? Innerhalb der Theologie wird der Sachverhalt heute verwirrt, sofern die dialektische Theologie gegenüber der Aufgabe der historischen Theologie eine unklare und zweideutige Stellung einnimmt, wobei dogmatische Gesichtspunkte maßgeblich sind. Das dogmatische Interesse entscheidet darüber, ob der Feststellung eines geschichtlichen Tatbestandes irgendwelches Gewicht zuerkannt und Fragestellungen, die für die kritische Historie am Gegenstand ihrer Untersuchung selbst unmittelbar entstehen, zugelassen werden oder nicht. Wo die historische Erkenntnis die dogmatische These bestätigt oder begünstigt, ist sie willkommen und wird geltend gemacht. Wo sie aber dogmatisch unbequem wird, wird sie bagatellisiert, ignoriert oder bestritten.

Wie ist Klarheit zu gewinnen über den Wahrheitsgehalt des Mythos, wenn es dabei sein Bewenden haben soll, daß die mythische Sprache in keine andere Sprache übersetzbar, wenn eine Deutung durch Begriffe nicht möglich ist? Wenn aber die Deutung des Mythos so verfäht, daß die biblischen Mythen nicht alle gleichmäßig angeeignet werden, vielmehr dabei Mythos gegen Mythos steht, also die Entscheidung für den einen Mythos gegen den andern fällt, nach welchem Kriterium wird hier gedeutet und entschieden? Es stehen hier nach dem Referenten letztlich existentielle Möglichkeiten gegen existentielle Möglichkeiten. Von da her fällt die Entscheidung, ohne daß sich im Sinne eines Allgemeingültigen Wahrheit und Irrtum einander gegenüberstellen lassen. Allein, es bedarf doch der Einzelne selber der Klarheit über Sinn oder Unsinn, Wert oder Unwert einer existentiellen Möglichkeit. Und das Urteil darüber ist kaum eine aus bloßer Notwendigkeit unmittelbaren Ergriffenseins außerhalb aller Sphäre der Vernunft fallende Entscheidung, so gewiß es wahr ist, daß Existenz in ihrer Entscheidung den Weg des Glaubens in ihrer Beziehung zum verborgenen Gott in Freiheit und Vernunft gehen soll.

Ob und wie der Gehalt des Mythos in existentiell bedeutsamer Weise sich bewähren kann, entscheidet sich nach den Ausführungen des Referenten einzig im seelsorgerlichen Wirken, nicht durch theologische Theorie. Vielleicht ließe sich aber Theologie auch so verstehen, daß aus ihr nicht ausgeschlossen bleibt, was sich dem Pfarrer in der Praxis der Seelsorge als kritische Selbstbesinnung aufdrängt. Martin Werner, Bern

«Denn er selbst, der Herr, wird mit einem Feldgeschrei herniederkommen... und wir, die wir leben und übrigbleiben, werden zugleich mit ihnen (den Verstorbenen) hingerückt werden in den Wolken, dem Herrn entgegen in die Luft.» So schildert Paulus im 1. Thessalonicherbrief 4, 17, die Wiederkunft Christi. Hat Bultmann recht oder unrecht, wenn er vor einem Text dieser Art bekennt: «Wenn wir ihn ernst nehmen wollen, können wir ihn nur dadurch uns glaubbar machen, daß wir den Gehalt, den er ausspricht, in ein anderes Kleid hüllen.»? Für uns bedeutet «in die Luft entrückt werden» lediglich etwas Unmögliches, nicht aber das, was es für den antiken Menschen hieß: «Gott entgegenkommen». Entmythologisierung ist darum in der Tat eine ernsthafte Forderung. Auch Schriftsteller, die sie verwerfen, pflegen fast immer kräftig zu entmythologisieren. So z. B. C. G. Jung. Daß Entmythologisierung trotzdem auch bei ganz unorthodoxen Geistern auf kräftigen Protest stößt, hat, wie uns scheint, folgenden Grund: Für den Historiker ist Mythologie die Denkform der Antike, *eine Form*, in der Kleinstes wie auch Allergrößtes ausgesprochen werden kann. (Es gibt bekanntlich auch recht bedenkliche Göttergeschichten!) Der Nicht-Historiker versteht unter einem Mythos meist etwas anderes: eine Aussage, die *ihrem Gehalt nach* so hoch steht, so übermenschlich, so nichtweltlich ist, daß dieser Gehalt nicht anders als in einem Symbol ausgesprochen werden kann. Es gibt z. B. für den Gedanken der Schöpfung, oder der Erlösung, oder der Gottesoffenbarung keine andere Aussagemöglichkeit als die symbolische. Nun kann als symbolische Ausdrucksform unter Umständen die Göttergeschichte, also die Mythologie, geeignet sein. Eine symbolische Ausdrucksform ist aber auch in andern Fällen die religiöse Kunst, z. B. in Bau oder Ton. Symbolisch ist ferner die kultische Handlung (z. B. das Abendmahl). Symbole lassen sich nicht rationalisieren, weil ihr *Gehalt* nicht rational ausgesprochen werden kann. (Gleichnisse dagegen, z. B. das vom barmherzigen Samariter, lassen sich oft auf ihren rationalen Kern befragen; sie sind nicht immer symbolisch). Wenn ein Mythos wirklich einen Symbolgehalt aufweist, dann läßt sich diesem Gehalt durch Entmythologisierung nicht näherkommen, so wenig wie einem Kunstwerk durch rationale Erklärerei. — Tut man das dennoch, verwendet man also z. B. naturwissenschaftliche Begriffe für Nicht-Rationalisierbares, dann verwendet man gerade jene naturwissenschaftlichen Begriffe unsachgemäß. Auf mythologische Sprache als allgemeine Sprechform der Antike werden wir verzichten müssen. Dagegen können wir, was etwas anderes ist, auf eigentliche Symbole niemals verzichten. Auch dann nicht, wenn wir das Uneigentliche symbolischer Aussagen spüren. Auch dann nicht, wenn wir z. B. mit Suso überzeugt sind, daß unsere Aussage über göttliche Dinge «stets in höherm Maße unzutreffend ist als zutreffend».

W. Bremi, Basel